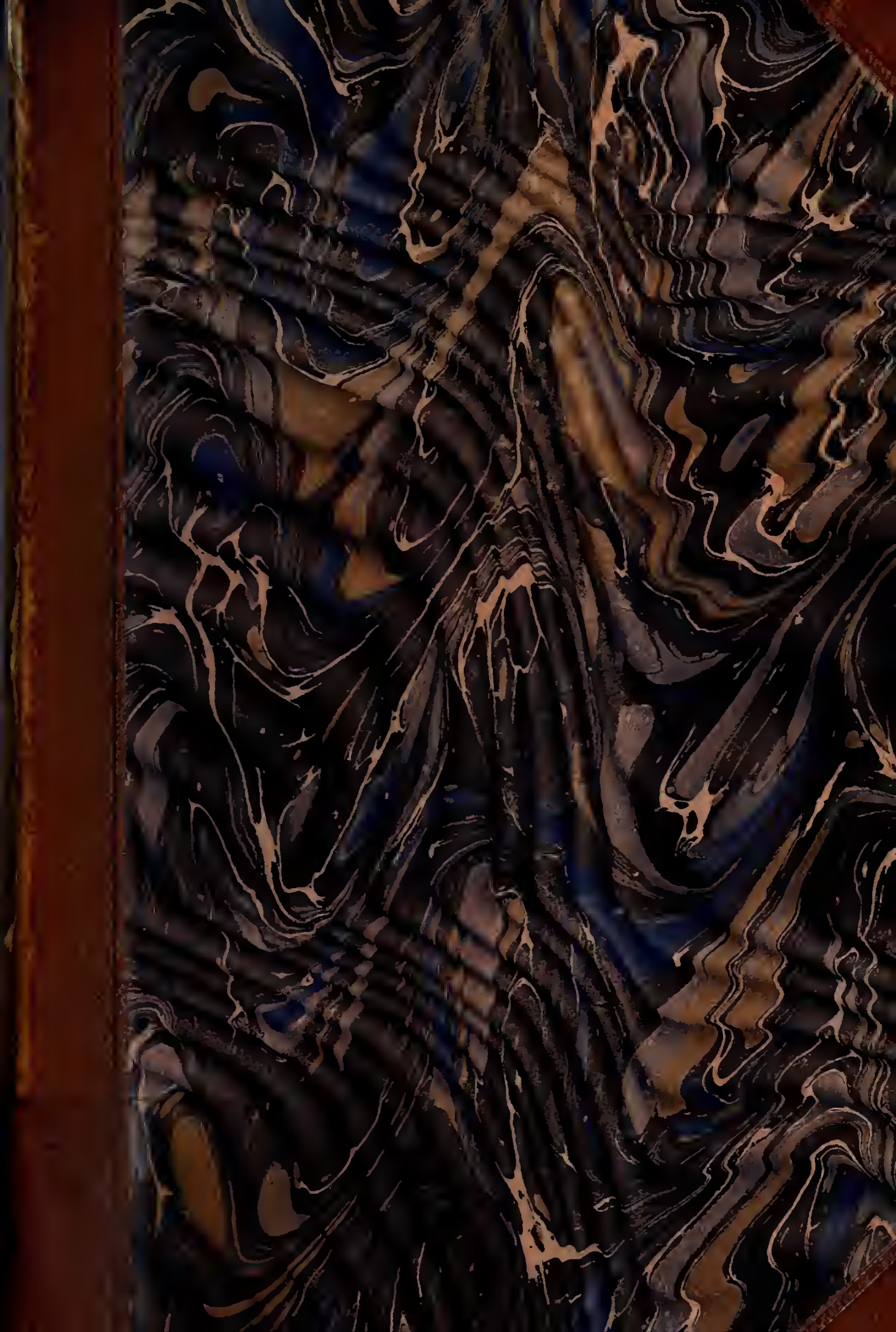




VIER SCHETSEN

UIT DE

GODSDIENSTGESCHIEDENIS.

VIER SCHETSEN

UIT DE

GODSDIENSTGESCHIEDENIS

DOOR

Dr. P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE.

Hoogleeraar te Amsterdam.



Utrecht,
C. H. E. BREIJER.
1883.

Learning without thought is labour lost thought without learning is perilous.

CONFUCIUS.

(Vertaling van Legge.)

Wageningsche Boek- en Muziekdrukkerij.

VOORREDE.

De historische schetsen die hier volgen zijn voor twee soorten van lezers bestemd. De tekst der schetsen zelf werd geschreven om aan beschaafden de resultaten mede te deelen van onderzoekingen op het gebied der godsdienstgeschiedenis, waaromtrent maar al te dikwijls misvattingen of vooroordeelen heerschen. De noten en bijlagen daarentegen willen aan studenten, en hun die de heilige schriften en de voornaamste werken, die zij in onze openbare boekerijen vinden, zelf wenschen te gebruiken, den weg wijzen om dit met vrucht te kunnen doen. Of het mij gelukt is de stof goed te groepeeren en juist te waardeeren, moeten natuurlijk anderen dan ik zelf beoordeelen. Het is mijn toeleg geweest in beknopten vorm zoo volledig mogelijk te zijn, en daarbij toch een leesboek te leveren, niet een verzameling van min of meer geordende adversaria. Vandaar dat ik mij ook, vooral bij de behandeling van het Buddhisme, heb moeten beperken in het citeeren van geschriften; ik heb daarbij vooral de nieuwste werken vermeld, zoodat men zelfs namen als Köppen, M. Duncker en A. Weber misschien minder zal tegenkomen dan men verwachten zou. Moeilijk was het in de transscriptie der eigennamen niet al te willekeurig te werk te gaan. Om aan mijn boekje geen al

te vreemd aanzien te geven voor den kring van lezers waarvoor het bestemd is, heb ik vooral naar eenvoud getracht, en allerlei onderscheidingen, die bij een juiste transscriptie onmisbaar zijn maar geen beteekenis hebben voor wie de verschillende oostersche schriftsoorten niet kent, achterwege gelaten. Behoudens deze vereenvoudiging heb ik mij in den regel gehouden aan de transscriptie door de Sacred books of the East *(doorgaande geciteerd* S.B.E.) *gevolgd. Daaromtrent zij alleen opgemerkt dat de cursieve* K *als tsj en de cursieve* g *als dzj is uit te spreken. In de citaten echter heb ik aan de verschillende schrijvers hun eigen spelling gelaten. De drukfouten of vergissingen die hier en daar zijn ingeslopen gelieve de welwillende lezer te verontschuldigen. Zoo staat op p. 79 Vernunf voor Vernunft, en in het opschrift van p. 95 semitiesche voor semietische. De titel van Stan. Julien's vertaling van het reisverhaal van buddhistische pelgrims is p. 186 noot gebrekkig opgegeven, er moet staan: Voyages des pélerins bouddhistes. Zoo zou ik nog enkele kleinigheden kunnen noemen. Voor de juistheid der cijfers in de citaten meen ik te kunnen instaan, daar ik ze in de proeven nog opzettelijk met de teksten zelf heb vergeleken.*

INHOUDSOPGAAF.

Kong-tse. Geen profeet of hervormer, maar prediker der oude wijsheid. — Eenheid der natuurlijke, maatschappelijke, zedelijke wereldorde. — Die orde vertegenwoordigd door de oude wijzen. — Geschiedbeschouwing van Shu-king. — De aanhangsels van Yi-king. — Kinderlijke piëteit grondslag van het leven. — De chineesche beschaving geen overblijfsel der oorspronkelijke menschheid, en evenmin stationair. — Verval van het rijk. — Leven van Kongt-se. — Zijn persoon en werk: betamelijkheid, zelfbeoordeeling, zwakheden in de praktijk, zijn streven een utopie. — Zijne leer weinig theologisch. — Religieus karakter der moraal. — De edele en de vulgaire mensch. — De menschelijke natuur goed. — De burger. — Kong-tse verzamelaar der heilige boeken. — Zijn cultus. — Kong-tse als ideaal van den wijze. — Waarheid en dwaling van het Confucianisme aan het Christendom getoetst. . Pag 1.

Lao-tse. Eenzijdigheid van het Confucianisme. — De drie godsdiensten in China. — Kong-tse en Lao-tse. — Tao-te-king. — Lao-tse theosoof. — Algemeene karakteristiek der theosophie. — Inhoud van Tao-te-king. — Het begrip

tao. — Waarde van deze idee verschillend bepaald. — Zedeleer op dit beginsel gegrond. — Onsterfelijkheid. — Overeenkomst en verschil van Kong-tse's en Lao-tse's moraal. — Het niet-doen. — Kwaad met goed vergelden. — Politiek. — De mystiek in China. — De ketters. — Lih-tse. — De magie. — Latere lotgevallen van het Taoisme. — Taoisme en Buddhisme. — Het boek der belooningen en straffen. — Diep verval van het Taoisme. — Slotsom . Pag. 43.

Zarathustra. Belang van het Mazdeïsme in de godsdienstgeschiedenis. — Oorsprong van het Mazdeïsme. — Het gevoelen van Haug, algemeen opgegeven. — De Gatha's. — Godsdiensttwisten tusschen Perzen en Hindu's? — Semietische invloeden? — Eden, Airyana-Vae*g*o. — Genesis en Avesta. — Semietische dogmen in het Parzisme? — Zarathustra geen historisch persoon. — Schets van het Mazdeïsme. — Revolutie of evolutie? — De cultus volgens de verschillende deelen van het Avesta. — Dubbele systematiseering. — Mythen, reeds min of meer getransformeerd. — Dogmen uit mythen ontwikkeld. — Godsidee: monotheïsme, dualisme? — Zedelijkheid. — Het Mazdeïsme onderstelt niet noodzakelijk een stichter. — Zarathustra in het Avesta en in de legende . . . . Pag. 80.

Buddha. Oppervlakkige waardeering van het Buddhisme. — Buddha geen vijand der Brahmanen. — Het Buddhisme wortelt geheel in den ouden godsdienst. — Het populair karakter van Buddha's leer. — Vorm der buddhistische prediking. — Mythische en historische opvatting van den persoon van Buddha. — De gestalte van Buddha typisch. — Namen en titels. — Buddha asceet en leeraar. — Bespiegelend karakter der leer. — De vier waarheden. — De leer van het lijden niet in modern pessimistischen zin

te verstaan. — De keten der oorzaken. — De zedelijke causaliteit. — Nirvâna. — De weg des heils. — Geestelijke oefeningen. — Wonderkrachten. — Moraal. — Dogmatische bepalingen: het begrip Buddha. — Bodhisatva's en Buddha's. — Buddha wordt voorwerp van cultus. . Pag. 134.

Bijlagen.

I. De heilige boeken en de bronnen over het leven van Kong-tse . . . . 191.

II. De godheid der oude Chineezen . . . . 207.

III. Het geloof aan onsterfelijkheid . . . . 222.

IV. Tao-te-king . . . . 227.

V. Avesta . . . . 234.

VI. Vendidad XIX . . . . 251.

VII. De buddhistische litteratuur . . . . 257.

VIII. Christendom en Buddhisme . . . . 272.

KONG-TSE.

(551—478 v C.)

Nooit komen de krachten van den menschelijken geest meer uit, dan in tijden waarin het volksbestaan uit zijn voegen schijnt te geraken en de zedelijke grondslagen der maatschappij wankelen. In zulke tijden is hetgeen de wereld te zien en te hooren geeft zoo weinig bevredigend, dat de mensch zich gedrongen gevoelt zijn eigen bestaan van die wereld onafhankelijk te maken, of te luisteren naar de stem van een God, wiens woorden licht doen schijnen in de duisternis. Dan treden de wijzen op die den mensch leeren dat hij in zijn binnenste de kracht moet zoeken en bewaren, welke ook de omstandigheden zijn in zijn omgeving; of de kluizenaars die een wereld waar zooveel jammer en slechtheid heerscht ontvluchten; of de helden die zich zelf sterk genoeg gevoelen om een nieuwe orde van zaken te stichten. In zulke eeuwen werken ook de profeten, die zich geestelijk boven hun tijd weten te verheffen, doordat zij de oorzaken der jammeren erkennen, en in de ontbinding van het heden reeds de kiemen der toekomst, in den ondergang der oude wereld reeds den dageraad der nieuwe bespeuren. Tot geen dezer klassen behoorde Kong-tse. Met nadruk wijst hij

den raad af om zich van zijn medemenschen af te scheiden, men kan immers niet met de vogels en beesten zich onderhouden. Het is dus verkeerd de maatschappelijke betrekkingen en plichten te verwaarloozen om zich zelf rein te bewaren [1]). Evenmin als het leven van den kluizenaar trekt de rol van den held hervormer hem aan. Hij draagt geen nieuwe wereld in zijn boezem, maar heeft het oude lief: zijn doel is overleveren niet stichten [2]). Kong-tse heeft geen nieuwe vergezichten geopend noch nieuwe wegen gebaand. De beroeringen van zijn tijd heeft hij niet beschouwd als de voorboden van een nieuwen toestand. Hij behoort tot die soort van lieden, die de wet van het „stirb und werde" in den gang der menschelijke zaken niet hebben verstaan. Dezulken erkennen zekere instellingen en overtuigingen als de voorgoed vastgestelde norm, en in de schokken die hun tijd bewegen kunnen zij niet anders zien dan voorbijgaande afwijkingen van die norm, onregelmatigheden, misschien wel wijd verspreid maar toch altijd slechts toevallig, die dus aan het geregelde beloop der dingen op den duur niets kunnen veranderen. Vooral in onze eeuw zal niemand kunnen ontkennen, dat het eenzijdig is te hechten aan het bestaande zonder een oog te hebben voor het wordende, maar duidelijk is ook, dat het handhaven van het oude even noodwendig is als het zoeken van het nieuwe. De wijzen hebben vaak het leven in het tegenwoordig oogenblik (τῷ παρόντι στέργειν noemden de Grieken het) aangeprezen als het geheim van het geluk, en terecht; maar wie die les betracht stelt zich buiten of boven het gewoel van den strijd, waarin de legers van het verleden

1) Lun-yu XVIII : 6, 7.

2) Lun-yu VII : 1.

en der toekomst elkander bevechten. Van de richting nu die zich aan het verleden hecht is Kong-tse in de wereldgeschiedenis een der voornaamste vertegenwoordigers. Niet alsof hij met hartstocht en fanatisme voor dat verleden gestreden heeft, maar hij heeft alles gedaan om vooral door onderwijs en leiding de beginselen van dien voortijd in te prenten. Daardoor vertegenwoordigt hij voor ons de geheele chineesche beschaving. Zij is niet van hem uitgegaan, en nauwelijks kunnen wij beweren dat hij haar belangrijk heeft gewijzigd, maar hij heeft haar bewaard en overgeleverd, en voor alle volgende geslachten van China gelijk voor de geheele buitenwereld is de gestalte van Kong-tse het type van het chineesche geloof en leven.

Nog eer wij Kong-tse's optreden en werk gadeslaan moeten wij de vraag beantwoorden: wat wilde hij handhaven? Spreken wij dan van een zedelijke wet of van een maatschappelijke orde, dan hebben wij stellig te weinig gezegd, want beide waren opgesloten in die „alles doortrekkende eenheid" welke Kong-tse als beginsel van praktijk en kennis voorstelde. [1]) Intusschen vereischt dat woord eenheid een nadere verklaring. Immers eenheid is zoowel waar de tegenstellingen nog niet zijn gevoeld als waar zij zijn overwonnen: eenheid heerscht in de naief kinderlijke beschouwing, die geen onderscheid kent tusschen het gebied der natuur en dat van den geest; en naar eenheid dorst de man, die de groote tegenstellingen in de wereld en in den mensch uit een hooger beginsel wil leeren verstaan. Het staat den man vrij de uitingen des kinds aantrekkelijk of beuzelachtig te vinden, ze aan te merken als illusiën of als profetiën; hij tast geheel

1) Lun-yu IV : 15, XV : 2.

mis, zoodra hij aan die uitingen de kracht toeschrijft die ze voor zijn meer ontwikkeld bewustzijn hebben. Volkomen in dezelfde verhouding nu staan wij tot den voortijd van ons geslacht; en het verdient opmerking dat juist onze eeuw, waaraan niets zoo vreemd is als naiveteit, zich genoopt ziet de kinderlijke uitingen van 't menschelijk bewustzijn na te sporen. Daardoor leeren wij begrijpen, dat de eenheid die aan de scheiding vooragaat een andere is dan die welke de scheiding in zich heeft opgenomen. Op onze taal heeft natuurlijk de beschouwing van onzen nieuwen tijd haar stempel gezet, daarom was het noodig tegen misverstand te waarschuwen. De eenheid waarvan hier sprake is, is niet die van het materialisme, dat den geest uit de stof verklaart, of van het spiritualisme, dat het omgekeerde beproeft, of van het pantheïsme, dat stof en geest samenvattend leert begrijpen. De Chinees scheidt den loop der natuur, de orde der maatschappij en de zedelijke wet niet van elkander. „Wat de hemel bepaalt, 's hemels *ming*, is de natuur (of het wezen), en overeenstemming met die natuur is de weg (*tao*) der deugd." [1]) Ziedaar een grondbeginsel der chineesche beschouwing. Hier gaapt dus geen kloof tusschen het uitwendige en het inwendige: een gelijkheid van wezen omvat alle dingen, en de ordeningen des hemels, het wezen der dingen, 's menschen natuur zijn woorden van dezelfde beteekenis. [2]) De mensch is met hemel en aarde in harmonie, gelijk de staat op hun ordeningen rust. De kennis van den hemel en die der menschen, de ontwikkeling van de eigen natuur en de regeerkunst vallen dus samen. Het model van zijn werk ontleent de wijze aan den hemel; hij vormt „met hemel en aarde een drietal",

1) *Kung-yung* I : 1.

2) *Kung-yung* XX : 7, XXII, XXV : 3.

is „de gelijke des hemels.”[1]) Doordat nu Kong-tse de maatschappelijke instellingen en de natuur op volkomen gelijke wijze onder die wereldorde rekent, zoo kent hij aan de eerste hetzelfde karakter van onveranderlijkheid en vastheid toe als aan de laatste, terwijl hij de zedelijkheid beschrijft als het erkennen van en met eerbied zich voegen naar de wereldorde. Hij kent dus absoluut gezag en volstrekte waarde toe aan het eenmaal gevestigde, en daarom richt zijn oog zich naar het verleden, waarin de wijzen die orde erkend en op aarde vastgesteld hebben. Die wijzen nu, op wier leer en gebruiken hij zich bij voorkeur beroept, zijn de twee oude keizers Yao en Shun en de stichters der derde dynastie Wan en Wu. Over 't algemeen echter zijn deze heerschers voor Kong-tse geen scherp geteekende personen, meer typen, idealen van deugd. Hun wijsheid in de keus hunner ministers, de bescheidenheid en eenvoud van hun leefwijze, de humaniteit van hun omgang, hun piëteit in alle verhoudingen: ziedaar waarmede zij het volk gelukkig hebben gemaakt. Yao maakte een soort van kalender in verband met de behoeften van den landbouw, Shun moest reeds een strafwet ontwerpen, en van de eerste koningen de *K*au dynastie zijn de ceremoniën en instellingen afkomstig, waarin Kong-tse alle heil voor zijn volk zag. Een verdere ontwikkeling of zuivering dier instellingen heeft Kong-tse niet noodig geacht, evenmin als hij ooit van een hoogere deugd gedroomd heeft dan die, waarvan die oude wijzen de onovertroffen voorbeelden zijn. Ook hier dus bracht bij Kong-tse het zedelijk oordeel over die oude wijzen mede, dat hij onbepaald gezag toekende aan de maatschappelijke instellingen door hen geschapen, zonder dat aan een

1) Vooral in *K*ung-yung zijn deze gedachten opzettelijk ontwikkeld o. a. XXII, XXX, XXXI.

dezer twee kanten de prioriteit boven de andere toekomt. Doordat bij hem vereenzelvigd is wat wij plegen te onderscheiden, ontvangen wij beurtelings den indruk, dat zijn geschiedbeschouwing te zeer gestempeld is naar den maatstaf der individueele moraliteit, en dat zijn moraal het individueele voorbijziet voor het algemeene. De personen zijn burgers van den staat, maar de staat is voor zijn voorspoed geheel afhankelijk van de zedelijke waarde van zijn heerschers. Het geschiedwerk dat de oud-chineesche historie uit dit laatste oogpunt behandelt, *Shu-king*, herinnert daardoor veelal aan de geschiedschrijving van het Oude Testament. Wij vernemen daar hoe de Hsia dynastie plaats moet maken voor die der Shang of Yn, en deze weer voor de *K*au. Het zijn de misdaden en de geweldenarijen van de laatste vorsten dier dynastiën, die de verwerping na zich slepen van hun stamhuis, dat eerst door de deugd der koningen land en volk had doen bloeien. Nu echter heerschers als *K*ieh en Shau volkomen het tegenbeeld zijn hunner vrome voorvaders, de goeden verwerpen, en God niet dienen noch den hemel vreezen, nu is de opstand tegen hen volkomen gewettigd. Toch beginnen mannen als Thang en als Wu niet dan zeer aarzelend een dergelijke onderneming. Zij hebben te veel ontzag om zich te belasten den koning te straffen, zij zijn er verre van zich zijn plaats te willen aanmatigen. Maar de hemel, sprekend door den mond des volks, geeft hun zijn wil al te duidelijk te kennen om dien te durven weerstaan. Eindelijk komt het er dan toe met ootmoedigen schroom, dat „het kleine kind," „de éene man." gelijk zulke vorsten zich noemen, het waagt de rol te aanvaarden, hem door den hemel zoo duidelijk aangewezen. Zoo wordt de wil des hemels, of, wat hetzelfde is, de zedelijke wereldorde gehandhaafd, tegenover hen die haar

aanranden, en ligt de moraal dezer geschiedenis in het laatste woord van het hier besproken boek: „verval en ondergang kan één man over den staat brengen; roem en rust kan de goedheid van één man den staat verzekeren" [1]).

Vinden wij hier de gedachte van de alles beheerschende wereldorde op de geschiedenis toegepast, in een ander der heilige boeken is de waarzeggerij er mede in verband gebracht. Het is tot heden niet gelukt een aannemelijke verklaring te geven van de beteekenis der figuren en oude bijschriften, die de kern van *Yi-king* uitmaken; maar in de langere vertoogen welke de school van Kong-tse, zoo niet hijzelf, er bijvoegde, is de gedachte van een harmonie tusschen hemel en aarde, het gedrag des wijzen, en *Yi-king* zelf, dat als tooverboek dienst deed, duidelijk uitgesproken. „De *Yi* (zoo lezen wij daar) is gemaakt in overeenstemming met hemel en aarde, en toont ons daarom zonder scheur of verwarring den loop der dingen in hemel en aarde," en iets verder: „er is gelijkheid tusschen den wijze en hemel en aarde, en daarom is er geen strijd tusschen hem en hen," hetgeen in zijn kennis en zijn daden blijkt [2]). De mensch die zich aan deze orde aansluit ontsnapt dus aan de dwaling, en kan veilig gaan. Met groote klaarheid schittert deze gedachte te midden van veel dat ons in dit boek duister is. Wat nu daarin niet het minst belangstelling verdient, is de poging, reeds eeuwen vóór de Stoa, om de divinatie te verklaren uit den alomvattenden samenhang der dingen. De bewering dat de *Yi* de transformaties van hemel en aarde in zich bevat, sluit de overtuiging in van de eenheid van het heelal, welke de voornaamste factor is van het stoische bewijs voor de redelijkheid der divinatie.

1) Behalve Shu-king passim is nog te vergelijken Ta-hio 9.

2) Yi-king App. III. I. 20 vlg. vooral 23.

De Chinees beijvert zich echter niet zoozeer die algemeene orde met zijn rede te doorgronden, als haar eerbiedig te vereeren. Het grootste gewicht hecht hij daarbij aan die verhoudingen die den grondslag der maatschappij uitmaken, in de eerste plaats die tusschen ouders en kinderen. Kinderlijke piëteit is de wortel en het kort begrip van alle deugden. Men betoont haar ten aanzien van zijn ouders, van den vorst, van den ouderen broeder. Haar zegen is onbegrensd: „door haar te beoefenen leeft het volk in vrede en harmonie, en is er geen kwaadwilligheid tusschen machthebbers en onderhoorigen." „Kinderlijke piëteit begint met den dienst der ouders; gaat voort met dien van den heerscher; en is voltooid door de bevestiging van het karakter." Zoo lezen wij in het eerste hoofdstuk van een tractaat, dat opzettelijk gewijd is aan den lof dezer deugd, en waarin het noodwendige van haar beoefening voor de verschillende standen der maatschappij en voor verschillende verhoudingen wordt aangetoond [1]). Wij moeten hier onderscheiden tusschen die piëteit als een afzonderlijke plicht, en als beginsel der geheele moraal. Ook in het eerste opzicht stond en staat zij in China hoog aangeschreven, en een aantal van, in ons oog soms belachelijke, verhalen, doen ons zien hoe ver de toewijding van kinderen aan hun ouders gaan kon [2]. Meestal echter heeft het inprenten van de piëteit een ruimer strekking, en omvat meer dan uitsluitend den verschuldigden eerbied voor de ouders. Zelfs niet alleen die

---

1) Hsiao-king. Te vergelijken zijn nog ettelijke uitspraken als Lun-yu I : 2. *K*ung-yung 13 e. a.

2) Wie nader met eenige van zulke verhalen kennis wil maken, kan die vinden in een kleine verzameling, vertaald uit het Chineesch door P. Dabry de Thiersant, onder den titel *la piété filiale en Chine* (Paris, Leroux 1877).

verhoudingen die er op gelijken, zooals van onderdaan en vorst, maar alle verplichtingen zijn onder het voorschrift van kinderlijke piëteit begrepen. De deugd in haar geheel draagt het karakter van piëteit, van onderdanigheid en eerbied. Er zijn enkele weinige woorden waarin de klassieke boeken het karakter der deugd samenvatten, woorden die elkander niet uitsluiten maar aanvullen, en elk een bijzonder standpunt aanduiden vanwaar men het geheel overziet. Zoo is *eenvoud* het kenmerk van wat de wijze in overeenstemming met hemel en aarde verricht [1]), en elders is *reciprociteit* de groote wet des levens [2]). Maar onder die woorden is er geen, dat de geheele chineesche beschouwing beter samenvat als: kinderlijke piëteit. Door haar te oefenen volgt de mensch hemel en aarde na, en voegt zich dus in het geheel der wereldorde [3]).

Wij hebben nu de grondgedachte leeren kennen van die chineesche beschaving, waarvan Kong-tse de vertegenwoordiger is. Zij wortelt in een verleden, waarvan wij de oudheid niet kunnen bepalen, en zij leeft nog voort onder het volk, dat den ouden meester blijft vereeren. Zoowel het een als het ander heeft echter aanleiding gegeven tot een misverstand dat weg te nemen is. Vooreerst meent men dan in de chineesche oudheid den zuiversten spiegel te zien van de toestanden der oorspronkelijke menschheid. Hier vinden wij nog die patriarchale inrichting der maatschappij naar het model van de familie; hier ook is de dienst van den eenigen God nog niet geheel begraven onder allerlei afgoderij. In China beter dan ergens elders leeren wij dus de kindsheid van ons geslacht kennen, daar zijn de trekken van het oor-

1) *K*ung-yung passim.
2) Lun-yu XV : 23.
3) Hsiao-king 7.

spronkelijke het minst uitgewischt. Deze meening houdt echter voor nader overweging geen stand. Het is reeds gewaagd omtrent de eerste menschen iets stellig te verzekeren: althans de historie gedoogt het niet en het recht er toe moet onze philosophie ons verleenen. Sommigen zien dan ook in de wilden de naaste verwanten der eerste menschen, omdat bij hen de dierlijke zijden van onze natuur nog het meest onvermengd te vinden zijn; terwijl anderen voor hooger afkomst pleiten, en in patriarchale toestanden en monotheïstische herinneringen het beste bewijs zien, dat een volk nog niet ver van de bron verwijderd is. De historie doet echter tusschen deze tegenstrijdige gevoelens geen uitspraak, maar laat alle oorsprongen geheel in het duister; ja zelfs schijnt geen enkele theorie daaromtrent een alleszins bevredigende verklaring te geven van de ontwikkeling der menschheid. Intusschen maken de chineesche toestanden op mij althans niet den indruk, dat zij het trouwste beeld van het leven der eerste menschen bewaren. Zoover onze blik reikt, is reeds een vrij groote hoogte van beschaving beklommen, en is dit volk in het bezit van schrift, muziek, landbouw, het meten en verdeelen van den tijd, astronomische kundigheden en historische overleveringen, nijverheid en handel, om slechts het voornaamste te noemen. Ook zijn de inrichtingen en de beschouwingen veel te gesystematiseerd om voor oorspronkelijk te kunnen doorgaan. Tot hoever de chronologie van de chineesche geschiedenis ons vasten bodem onder de voeten geeft, is vooralsnog moeilijk te bepalen, het is mogelijk dat de nuchtere vorm der overlevering ons hier al te goedgeloovig maakt, en dat hetgeen wij van den tijd vóór de 3e dynastie (12e e. v. C.) meenen te weten, weinig vertrouwen verdient. Maar zeker is, dat een zoo streng geordende maatschappij en zoo

samengestelde godsdienstige gebruiken ons niet de eerste dagen van het leven van ons geslacht voor den geest brengen. In China draagt alles zeer sterk het karakter van positief, historisch vastgesteld, niet van natuurlijk, in het wild gegroeid te wezen.

Een andere, zeer verbreide dwaling is die aangaande de stabiliteit van de toestanden van het Oosten in het algemeen en van China in het bijzonder. Terwijl in Europa in minder dan een eeuw alles verandert, is China blijven staan op den trap van beschaving dien het reeds vroeg bereikt had, en vindt men in het hemelsche rijk alles in denzelfden staat waarin het reeds voor tal van eeuwen verkeerde. De grondgedachten welke wij hebben leeren kennen beheerschen daar het leven heden even als in de dagen van Kong-tse, en gebruiken en instellingen zijn dezelfde gebleven. Een dergelijk oordeel hoort men allerwege, en het heeft natuurlijk niet zonder grond post gevat. Kenmerkend voor de geheele chineesche beschaving is het conservatisme, dat leert aan het eenmaal vastgestelde groote waarde en gezag toe te kennen; de bestaande levensvormen worden grenzen, die men niet wenscht te overschrijden. Het is dus juist, dat sommige groote lijnen altijd zichtbaar blijven, en men ook te midden van beroeringen aan het eens verworvene vasthoudt. Zoo staat b.v. de kinderlijke piëteit nog altijd even hoog aangeschreven als ooit te voren. Daarenboven vergete men niet dat het chineesche volk zich heeft ontwikkeld in grooter isolement dan met eenig ander groot onderdeel der menschheid het geval is geweest. Daarin vindt het schijnbaar stabile van het chineesche leven zijn genoegzame verklaring. Schijnbaar noem ik het, want met het boven aangeduide is ook ongeveer alles gezegd. De kenners van land en volk herinneren ons telkens, dat

het een groote illusie is te meenen, dat in China alles nog min of meer op denzelfden voet is ingericht als in den tijd van Kong-tse. Niet alleen hebben tal van dynastiën, voor een deel vreemde, elkander gevolgd, en heeft het Buddhisme op den godsdienst van het volk grooten invloed gehad; maar de geschiedenis der chineesche letterkunde, die nog geschreven moet worden, zou duidelijk genoeg doen zien, dat het denken en gevoelen van dit volk gedurende al de eeuwen niet steeds op hetzelfde punt is blijven staan. Een Chinees van onze dagen zal wel even weinig op een tijdgenoot van Kong-tse gelijken, als een westerling der 19e. eeuw op een onderdaan van Karel den Groote. Het oordeel over het stabile van het Oosten is grootendeels in onkunde of halve kennis gegrond. De reiziger in Palestina zet zich neder bij een put, en zijn verbeelding brengt hem in de dagen der aartsvaders of in die waarin Jezus bij de bron te Sichem lafenis zocht; en al spoedig houdt hij het er voor dat sedert die tijden alles vrij wel is gebleven zooals het was. Zoo gaat het ook met onze voorstelling van China. Men stelt zich het typische dier beschaving voor, de hoofdlijnen, de blijvende kenmerkende trekken; en vergeet nu te zeer dat nauwkeuriger kennis der bijzonderheden naast dat blijvende ook het wisselende, de ontwikkeling en de schakeeringen zou doen zien. Wij mogen dus niet meenen, dat wij in het China van de tegenwoordige eeuw nog een soort van overblijfsel zullen vinden van den aartsvaderlijken tijd. Daar ook ons overzicht meer het typische dan het bijkomstige zal behandelen, was het noodig te waarschuwen tegen mogelijk misverstand.

Doch wij keeren tot Kong-tse terug. Hij was een Chinees, en wij hebben de ideeën ontvouwd die het leven van zijn volk doordrongen. Maar hij was ook een kind van zijn

tijd, en wij moeten dus de wereld leeren kennen waarin hij leefde. Het was in de 6e. eeuw v. C. Reeds lang was de luister van het stamhuis der *K*au vergaan; wel behoorde de koninklijke waardigheid nog aan dat huis toe, maar het erfland, waarover de koning inderdaad regeerde was nog slechts een klein gebied (in de tegenwoordige prov. Honan), en hij die in naam het hoofd was van het geheele rijk had minder macht dan menig rijksvorst. De toestanden hadden zeer veel overeenkomst met die van Europa in de middeleeuwen onder het leenstelsel. Het geheel was in een aantal grootere en kleinere staten verbrokkeld, en de vorsten der aanzienlijker staten, die wij hertogen kunnen noemen, gedroegen zich niet alleen onafhankelijk van het centrale gezag, maar matigden zich zelfs nu en dan dat gezag aan. Zoo waren in de laatste eeuw voor Kong-tse herhaaldelijk en aan verschillende hoeken van het rijk hertogen opgetreden, die van hun persoonlijk talent en overwicht gebruik maakten om de orde te herstellen of hun macht uit te breiden. Zulk een rijksvoogd (*Pa*) vestigde geen nieuwe dynastie, maar deed zijn invloed gedurende zijn leven gelden, en liet dus het koninklijk gezag bestaan al stelde hij het geheel in de schaduw. Schoon zulk een voorbijgaan van het wettig gezag nooit in den geest van Kong-tse kon liggen, heeft hij toch aan de verdiensten van verscheidene dier rijksvoogden hulde gebracht.

Wanneer wij ons voorstellen welke anarchie toen heerschte, bevreemdt het ons dat nog eenige eeuwen moesten verloopen eer een krachtige hand de regeering centraliseerde. Om dit verschijnsel te kunnen verklaren, zouden wij echter beter ingelicht moeten zijn aangaande den maatschappelijken toestand van Kong-tse's tijd. Wij weten dat de hertogen aan het koninklijk gezag zich weinig stoorden, en op hun beurt dik-

wijls weer moeite hadden in hun gebied zich te handhaven tegenover de aanzienlijke geslachten. Wij weten dat veel van de oude gebruiken verwaarloosd werden, en dat aan meer dan één hof voordeel en genot boven het betrachten der deugd gingen Maar van den toestand van het volk weten wij weinig; aan z.g. traits-de-moeurs zijn de levensberichten over Kong-tse arm. Wel had de meester zelf het gevoel van in een tijd van verval te leven; maar klachten als de zijne, b.v. over de schaarschheid van wijze en goede mannen en over den ijdelen schijn waarmede zijn tijdgenooten zich paaien [1]), kunnen de wijzen in alle eeuwen slaken. Uit de verhalen over Kong-tse leeren wij zijn tijd kennen als een periode van anarchie, van veeten en verdeeldheid; maar dat die politieke wanorde ook een algemeene zedelijke verwildering zou medegebracht hebben, blijkt nergens. In Kong-tse's oog schijnt het echter wel zoo geweest te zijn, althans zijn blik op de woelingen van zijn tijd is alles behalve helder. Dat gewoel heeft ook zijn leven bewogen en geslingerd, en in de inwendige geschiedenis van het hertogdom Lu (in Shan-tung), zijn vaderland en van naburige staten heeft hij een zekere rol gespeeld. Die rol was geheel die van voorstander en prediker der oude wijsheid, niet die van hoofd eener georganiseerde partij. Het verzet, dat hij ontmoette, kwam evenmin van een doctrinaire partij, maar eer van slapheid en zwakheid van karakter bij vorsten en staatslieden. Wij noemden Kong-tse het type van den conservatief: dit mag niet verstaan worden alsof hij met kracht optrad tegenover nieuwe behoeften of richtingen, waarvan in zijn tijd niets te bespeuren is, maar in dien zin, dat hij voor herstel der maatschappij zijn blik naar het verleden richtte en

1) Lun-yu VII : 25, XV : 12 e. e.

niet naar de toekomst. Zoo leeren wij hem kennen, wanneer wij zijn levensloop overzien. Wij bepalen ons tot de hoofdtrekken; de biografiën van Kong-tse zijn niet veel meer dan verzamelingen van min of meer geloofwaardige gezegden en anecdoten. Wij kiezen uit het groote aantal slechts enkele die het scherpst teekenen.

Kong-tse was van aanzienlijke, misschien van vorstelijke afkomst, maar zijn familie was niet rijk. Zijn vader, die uit een eerste huwelijk alleen dochters en van een bijwijf een kreupelen zoon had, besloot daarom op gevorderden leeftijd nog eens te huwen, en nam een dochter uit de familie Yen. Deze schonk hem in 551 een zoon, wiens geboortegeschiedenis de legende later niet naliet met wonderverhalen te versieren. De Chineezen hebben drie namen; en zoo was Kong-tse's familienaam Kong, zijn kindernaam dien men na drie maanden ontvangt Khieu, zijn gewone of mannennaam, die de 20jarige jongeling te gelijk met den mannenhoed krijgt, *Kung-ni*. Confucius is ontstaan uit Kong-fu-tse, maar de Chinees zet fu-tse leeraar nooit achter den familienaam, wel tse alleen: wij spreken dan ook van Kong-tse. Van zijn jeugd is niet veel te verhalen, dan dat hij zeer vroeg zijn vader verloor. Reeds als kind oefende hij zich in de gebruiken, en was zijn liefste spel het schikken van het offergereedschap. Over zijn opvoeding kunnen wij weinig zeggen; de 6 vrije kunsten waarin men de jeugd oefende waren: ceremoniën, muziek, boogschieten, wagenmennen, rekenen en schrijven; maar het is onzeker of aan Kong-tse's vorming zooveel zorg kon besteed worden, althans de muziek schijnt hij eerst als volwassen man geleerd te hebben, en hij zelf heeft zich eens uitgelaten over de vaardigheid in allerlei dingen, die hij in zijn jeugd moest verwerven omdat hij in een lagen staat geplaatst

was [1]). Hij heeft echter met die veelzijdige bekwaamheid weinig op, daar het hem alleen om wijsheid te doen is. Zijn voortgang daarin beschrijft hij aldus: „met mijn 15e jaar was mijn geest op het leeren gericht, met mijn 30e stond ik vast, met mijn 40e had ik geen twijfel, met mijn 50e kende ik de bepalingen des hemels, met mijn 60e was mijn oor een gewillig orgaan om de waarheid te ontvangen, met mijn 70e kon ik de begeerten van mijn hart volgen zonder te overtreden." [2]) Zijn openbaar leven begon Kong-tse in ondergeschikte betrekkingen, waarschijnlijk bij een der groote geslachten van zijn land (de familie Ki), voor wie hij eerst als meter van het koorn en daarna als opzichter der weilanden met de meeste nauwgezetheid zijn post waarnam. Toch was hij reeds in dien tijd niet onbekend, althans toen een jaar na zijn huwelijk hem een zoon werd geboren zond de hertog zelf hem een geschenk van visch, ter eere waarvan hij dien zoon Li (karper) noemde. Ook begon men reeds in dien tijd zijn onderwijs te zoeken. In zijn 24e jaar verloor Kong-tse zijne moeder, hij begroef haar bij zijn vader en richtte tegen de gewoonte een grafheuvel op; toen door de geweldige regens de heuvel instortte weende Kong-tse, en verweet zich dat hij van het oude gebruik was afgeweken.

Waarschijnlijk in dezen tijd valt ook het bezoek van Kong-tse aan het middelpunt des rijks, de koningstad der *K*au. Het was een verre reis, die hij in het gevolg van een der grooten uit het huis Mang schijnt gemaakt te hebben. Met den koning zelf of het hof is hij echter niet in aanraking gekomen, ook blijkt nergens dat het verblijf in de hoofdstad voor Kong-tse zelf duurzame beteekenis heeft gehad of dat

1) Lun-yu IX : 6.

2) Lun-yu II : 4.

hij daar invloed heeft geoefend. Misschien dagteekent van dat bezoek zijn groote ingenomenheid met de instellingen gelijk met de stichters der derde dynastie. De legende heeft hem daar met Lao-tse, den grooten denker van zijn tijd, in aanraking gebracht, en in het verhaal dier ontmoeting met zekere scherpte de tegenstelling tusschen deze twee mannen doen uitkomen.

Van meer beteekenis was Kong-tse's verblijf in het aan zijn vaderland grenzende Thsi. Hij had met den hertog van Thsi kennis gemaakt, toen deze aan het hof van Lu een bezoek bracht, en nu drongen onlusten in zijn vaderland den wijze om van de aanbiedingen van hertog King gebruik te maken. Ettelijke anecdoten uit dien tijd toonen hoezeer Kong-tse in Thsi geeerd werd, en men er zijne wijsheid bewonderde. Zoo b. v. toen het bericht kwam dat de tempel van een der voorouders der *Kau* was verbrand, en Kong-tse aanstonds zeide dat het die van den goddeloozen Li-wang moest zijn, wat ook later bleek waar te wezen. De hertog luisterde gaarne naar den wijzen meester en raadpleegde hem over de regeering, maar kwam er niet toe hem een ambt toe te vertrouwen. Zijn minister blies hem in, dat die geleerden onpraktisch en trotsch waren, en dat het geen tijd was om zich met kostbare begrafenisplechtigheden en met het hervormen der gebruiken in te laten. Dit vond de hertog ten slotte ook, hij achtte zich te oud om de leer van Kong-tse in toepassing te brengen; en zoo keerde de laatste, na ruim een jaar in Thsi vertoefd te hebben, naar zijn vaderland terug.

Ook daar vond hij echter niet aanstonds het geschikte veld voor zijn werkzaamheid. De hertog van Lu was nog altijd als balling in het naburig land. De drie voornaamste geslachten (Ki, Shu, Mang) konden zich nauwelijks zelf staande

houden tegenover andere grooten en ministers. Overal heerschte verwarring; en alzoo was het zeer wijs, dat Kong-tse zich van een openbaar ambt onthield, al zocht men hem ook soms door geschenken en vleierij er toe over te halen [1]). Dien tijd maakte de meester zich echter ten nutte om een aantal van leerlingen te vormen en voor eigen studie. Zijn huiselijk leven schijnt niet gelukkig geweest te zijn; althans een bericht wil dat hij zijn vrouw verstooten heeft, en een gesprek met zijn zoon ons bewaard kan als een toonbeeld van stijfheid gelden. [2]) Inmiddels was echter in Lu een centraal gezag onder hertog Ting hersteld, en daarmede voor Kong-tse de ure aangebroken om een gewichtige plaats in den staatsdienst te vervullen. „Hij aanvaarde een ambt, toen hij zag dat hij zijn beginselen in praktijk kon brengen" [3]) Van 500—496 was hij als gouverneur eener stad, als minister van openbare werken en als minister van justitie werkzaam. In de eerste betrekking hervormde hij de zeden zijner stad, en „regelde het voedsel der levenden en de uitvaart der dooden." Maar vooral toen het strafrecht hem toevertrouwd was, trad hij met kracht op. Men verhaalt dat toen een vader zijn zoon kwam aanklagen Kong-tse beiden gelijke straf toedeelde, omdat de vader door slechte opvoeding zelf schuld had aan het oneerbiedig gedrag des zoons. Ook tegen de aanzienlijken durfde Kong-tse het recht te handhaven. Een zijner eerste daden was dat hij een der rijksgrooten ter dood liet brengen, omdat hij schuldig was aan een weerspannig, hoogmoedig hart, een gemeenen en waanwijzen wandel, bedriegelijke met kunst bedachte woorden, het verbreiden van slechte redenen, het volgen van het

1) Zoo de miuister Yang-hu Lun-yu XVII : 1.

2) Lun-yu XVI : 13.

3) Mencius V : II : 4.

kwaad onder den schijn van weldoen. Even onverschrokken betoonde Kong-tse zich bij een samenkomst tusschen de hertogen van Lu en van Thsi, waarbij hij den eerste als minister vergezelde. Het was om het sluiten van een verdrag te doen, de hertog van Thsi echter had daarbij een aanslag op het leven van dien van Lu beraamd. Kong-tse trad echter op het geschikte oogenblik de gewapende bende te gemoet, en dwong den hertog van Thsi van zijn voornemen af te staan. De kracht, waarmede Kong-tse naar binnen en naar buiten optrad wekte echter spoedig naijver op, men duchtte dat Lu onder zijn beheer te machtig zou worden. Zoo trachtte de hertog van Thsi dien van Lu door schoone meisjes te verlokken en van den invloed van den wijze afkeerig te maken. Deze toeleg gelukte. [1]) De hertog verwaarloosde de staatszaken, en ook bij het groote offer aan den hemel, dat de wijze als en mogelijk keerpunt had afgewacht, werden de gebruiken verzuimd. Langzaam en aarzelend ging Kong-tse weg, altijd hopend dat een bode hem nog zou terugroepen. Maar de zin van den hertog was van hem afgekeerd, en zoo zwierf de wijze 14 jaren (496—483) buitenslands rond.

Over dien tijd loopen een groote menigte van verhalen, die zich echter moeilijk chronologisch laten rangschikken. Kong-tse hield korter of langer verblijf in verschillende staten (Wei, *Kh*in, Tsu e. a.); overal stond hij recht en waarheid voor en gebruikte de hemel hem als een klok om het volk te waarschuwen. [2]) Wat hij op zijn weg vond gaf hem aanleiding om zijnen leerlingen, waarvan een zeker aantal hem schijnt te hebben vergezeld, de beginselen der deugd in te prenten. Hier en daar wordt hij aan de hoven ontvangen en met

1) Lun-yu XVIII : 4 Mencius VI : II : 6; V : II : 1.

2) Lun-yu III : 24.

achting bejegend, maar een ambt bekleedt hij niet meer. Ook aan smadelijke behandeling, aan vervolging zelfs staat hij bloot, maar hij is overtuigd dat de hemel hem, den vertegenwoordiger der deugd, niet zal laten omkomen. [1])

Het was een zijner leerlingen, destijds veldheer in Lu, die van zijn invloed gebruik maakte om den meester in zijn vaderland te doen terug roepen. Kong-tse was 69 jaren toen hij Lu weer betrad. Een politieke rol heeft hij er niet meer gespeeld, op zijn hoogst nu en dan een enkele vermaning tot den hertog gericht. Zijn laatste jaren besteedde hij aan studie en litterarischen arbeid. Gevoelig trof hem het verlies van sommige zijner beste leerlingen. Over 't geheel was hij in zijn laatste levensjaren somber gestemd. Hij gevoelde zijn einde naderen en klaagde over zijn verval: geen gunstige voorteekenen deden zich meer voor, en hij zag niet meer gelijk hij gewoon was in zijn droom den hertog van Kau. [2]) Hij weende bij de gedachte dat „de groote berg instort, de sterke balk breekt en de wijze wegkwijnt,” en dat „geen verstandig vorst in het rijk opstaat en niemand mij eert.” [3]) Zoo stierf hij (478) van weemoedige gedachten vervuld en zonder een blik van hoop in de toekomst. Toch heeft zelfs een schrijver van onzen tijd dien dood geprezen ten koste van dien van Jezus: immers de bovenaardsche verwachtingen en teekenen die Jezus' kruis verheerlijken gaan buiten den gewonen loop der dingen om, en geven den mensch geen kracht het algemeen menschelijke te dragen. Kong-tse daarentegen aanvaardt ten volle de condities van het leven, hij weet dat zijn tijd gekomen is en schikt zich in het overmijdelijke.

1) Lun-yu VII : 22. IX : 5.

2) Lun-yu IX : 8. VII : 5.

3) Uit Li-ki (bij Plath, *Confucius* II² p. 82 en Legge *Life and teachings* p. 87.)

Dit laatste is in elk geval meer reëel dan het eerste [1]). Het zou bij ons niet opgekomen zijn den dood van Kong-tse met dien van Jezus te vergelijken. Afgezien zelfs van de geheel eenige waarde welke de dood van Jezus voor het geloof heeft, zoo is ook zijn historische beteekenis eenig in de geschiedenis der menschheid. In den dood van Kong-tse daarentegen is niets bijzonders. Hij had het goede voorgestaan en met ijver gearbeid, maar ouderdom en dood sloopten niet alleen zijn lichaam maar knaagden ook aan zijn idealen, en zonder geloof en hoop is hij heengegaan. Toch heeft zijn leven rijke vruchten gedragen, niet zoozeer voor zijn vaderland in engeren zin als voor geheel China. Daarom moeten wij, na in hoofdtrekken zijn lotgevallen te hebben geschilderd, trachten ons een voorstelling en een oordeel te vormen over zijn persoon.

Omtrent zijn uiterlijk voorkomen en zijn optreden zijn een aantal bijzonderheden tot ons gekomen, die echter veel minder den indruk maken van persoonlijke eigenaardigheden dan van een regel van gedrag. Zij teekenen ons den verregaanden eerbied dien Kong-tse aan den dag legde voor alles wat wij etiquette plegen te noemen, en verhalen ons hoe hij zich bij verschillende gelegenheden in het openbaar en in zijn huis gedroeg. Enkele van die trekken doen ons aangenaam aan, zoo b. v. dat wanneer een vriend stierf wiens verwanten onbemiddeld waren, Kong-tse hem begroef; de meeste echter treffen ons als kleingeestig en vreemdsoortig. Zijn spijzen waren eenvoudig maar goed toebereid, hij at niet te veel en sprak niet onder den maaltijd: zijn kleeding was altijd van de correcte kleur, nooit rood: zelfs in bed lag hij steeds op

1) S. Johnson *Oriental religions. China* p. 583.

betamelijke wijze: bij een donderslag of windvlaag veranderde zijn gelaat. [1]) Zoo was hij in alles een toonbeeld van betamelijkheid en vergat zichzelf nooit. Zulke beschrijvingen hechten uitsluitend gewicht aan het uitwendig voorkomen, en dit is niet een uiting van een stemming des gemoeds of van een toestand des harten, maar is op zichzelf voldoende. Het is alsof het bij den mensch hoofdzakelijk aankomt op het front dat hij naar buiten maakt. Het is bepaald weldadig te vernemen, dat, althans eens in zijn leven, Kong-tse's aandoening hem te machtig is geweest, en dat hij zijn liefsten leerling (Hwuy) bovenmate heeft betreurd. [2]) Dergelijke uitingen zijn te schaarsch in de gesprekken van Kong-tse, gewoonlijk heeft zelfs zijn sympathie iets afgemetens: [3]) hij is altijd de bedachtzame leeraar, afkeerig niet alleen van roekeloosheid maar evenzeer van elke spontane opwelling des gemoeds, altijd in behoorlijk evenwicht, nooit in een uiterste vervallend, maar evenmin ooit uit de plooien gerakend van een welwillend maar weinig hartelijk uiterlijk. [4]) Als wij ons zijn gestalte voor den geest brengen, begrijpen wij dat hij eerbied wekte, en eigenlijk nog beter dat men hem als onbruikbaar ter zijde zette, maar wij kunnen ons nauwelijks voorstellen dat diepe aanhankelijkheid zijne leerlingen aan hem verbond. Toch is dit stellig het geval geweest; in sommige uitspraken over hem is zelfs reeds een begin van godsdienstige vereering. [5])

Meer leven komt er in het beeld, wanneer wij letten op

1) Al deze trekken uit Lun-yu X.
2) Lun-yu XI : 8, 9.
3) Lun-yu VII : 9, IX, 9.
4) vgl. o. a. Lun-yu VII : 10, 27. 37, IX : 4.
5) Lun-yu VII : 33, XIX : 24, 25.

Kong-tse'e beoordeeling van zichzelf. In hooger mate dan meestal geschiedt moet bij de levenschets van merkwaardige mannen op dit punt het licht vallen. Immers is niets zoo geschikt ons de kern van iemands persoon te leeren kennen, dan te weten hoe hij over zichzelf en zijn levenswerk gedacht, welke plaats hij zichzelf in de wereld aangewezen heeft. Kong-tse's uitingen nu dienaangaande zijn karakteristiek. Als wij zijn onafhankelijkheid van uitwendige omstandigheden prijzen gaan wij te ver: wel verdroeg hij ontberingen met meer geestkracht dan zijne leerlingen, [1]) maar vaak en luide heeft hij geklaagd over de miskenning die zijn deel was. [2]) Intusschen troost hij zich hierover met de gedachte, dat men het niet in anderen maar in zichzelf zoeken moet; [3]) doch dit bevredigt hem niet geheel, en doet hem niet vergeten dat hem de gelegenheid ontzegd is om het rijk naar zijn inzicht te hervormen, dat dus zijn optreden eigenlijk mislukt is. [4]) Van bitterheid tegen de menschen zijn zijn uitingen evenmin vrij als van een groote mate van zelftevredenheid. Toch roemt hij alleen op zijn zucht naar kennis, en geeft niet hoog op van zichzelf; [5]) hij is steeds bereid van anderen te leeren, ja zegt herhaaldelijk dat hij zelf het ideaal nog niet bereikt heeft. De lijn die nederigheid van zwakheid scheidt is hier zelfs dikwijls overschreden. Het is toch zwakheid wanneer de mensch, het onbevredigende van zijn verhoudingen breed uitmeet, en

1) o. a. Lun-yu XV 1.
2) Lun-yu I : 16, V : 6, XIV : 37, XV : 18.
3) Lun-yu XV : 20.
4) Lun-yu XIII : 10.
5) Lun-yu V : 27, VII : 18, 19, 21, 32, 33, IV : 17, IX : 15, XIV : 30. *K*ung-yung XIII 4.

zich boven de gebreken van zijn eigen persoon niet weet te verheffen. Zoo is de Kong-tse dien wij uit zijne gesprekken leeren kennen. Hij is evenmin vrij van eigenwaan als van ontmoediging; hij mist den kloeken moed van den man die opgaat in zijn ideaal: telkens dwaalt zijn oog weer af op wat hij nog niet bereikt heeft, en doordat het gevoel van schuld hem vreemd is heeft hij ook niet geleerd vrede te hebben met zichzelf [1]).

Het is opmerkelijk dat bij Kong-tse juist die deugd, waarop hij zich met alle kracht heeft toegelegd, groote leemten vertoont: ik bedoel waardigheid. Zijn uitwendige houding is gelijkmatig en alleszins behoorlijk, maar zijn oordeel over zichzelf weifelend, en zijn gedrag in verscheidene gewichtige omstandigheden twijfelachtig. Zoo is zijn houding tegenover verscheidene partijhoofden en oproerlingen, die hem voor hun zaak trachtten te winnen, alles behalve krachtig geweest. Den minister Jang-hu, die hem door een geschenk wilde overhalen, liep hij steeds beleefd uit den weg, een handelwijze die de Chineezen bovenmate bewonderen. Maar zelfs was hij niet altijd doof voor de stem der verzoeking, die hem voorspiegelde dat hij door zich bij een der oproerige hoofden aan te sluiten misschien een modelstaat zou kunnen stichten, en die zelfs sofismen deed hooren om die handelwijze te rechtvaardigen [2]). Nog bedenkelijker was 's meesters houding tegenover de losbandige gemalin van den hertog van Wei, die hij niet alleen niet berispte, maar aan wier hof hij beleefdheden aannam [3]). Men kan dit een en ander natuurlijk wel beschouwen

1) Hier mag wel een woord van Rothe een plaats vinden: „Mit sich selbst vorlieb nehmen, wie Gott einen gemacht hat, und zwar herzlich dankbar, das ist eine schwere Aufgabe für gar Manchen." (*Stille Stunden* p. 209).

2) Lun-yu XVII : 1, 5, 7.

3) Lun-yu VI : 26.

als een op de proef stellen van de leerlingen, maar men zal dit alleen doen, wanneer men den toeleg heeft den meester buiten de sfeer van het menschelijke te plaatsen. Zooals deze trekken ons verhaald zijn, moeten wij er in zien zoo niet grove feilen dan toch bedenkelijke zwakheden in het karakter van Kong-tse.

Met dat al echter zouden wij die zwakheden nauwelijks in rekening brengen, indien zij door groote kracht werden opgewogen; want ten slotte is het een beuzelachtig werk de kleine vlekken op groote figuren op te zoeken. Bij Kong-tse echter brengt ook de vraag naar de groote hoofdgedachte van zijn leven ons een teleurstelling. Wij zijn door al het gezegde daarop reeds eenigszins voorbereid. Kong-tse wilde het oude herstellen; doch die dat wil staat radeloos tegenover de verwarring van zijn tijd, hij jaagt een hersenschim na, het oude keert nooit terug. Kong-tse heeft gepredikt door die middelen die de menschen het diepst treffen, door leer en door voorbeeld; maar aan de leer ontbrak de macht der persoonlijkheid, het voorbeeld had niets dat kon wegslepen en bezielen. Eigenlijk was het zelfs niet in zichzelf dat de meester aan de Chineezen het voorbeeld van deugd voorstelde, maar in de oude wijzen Yao en Shun. Dit nu was een groote misgreep, en rustte op een geheele miskenning der menschelijke natuur, alsof de nevelachtige gestalte van lang gestorven wijzen een sterk motief kon worden voor het leven, en alsof hun voorbeeld ten baken kon dienen in de stormen van het heden. Het moet ons dus ook niet verwonderen, dat Kong-tse niet bereikt heeft wat hij wilde, want zijn ideaal stond met de behoeften van zijn tijd en met de blijvende behoeften der menschelijke natuur in geen verband. Beide heeft Kong-tse niet begrepen, en wij kunnen dus zeer goed plaatsen dat

sommigen hem niet als een groot man beschouwen. Toch moeten wij ons oordeel ook hier van eenzijdigheid vrij houden. Kong-tse's persoon moge niet groot wezen, zijne beteekenis voor zijn volk is zeer zeker groot: heeft hij de instellingen der oudheid niet kunnen herstellen, hij heeft de oude wijsheid in een vorm gegoten, waarin zij van blijvende beteekenis is voor de geheele chineesche beschaving. Laat ons ook niet vergeten dat deze meester, wiens gebreken ons zoo in het oog vallen, stellig boven zijn omgeving door eerlijkheid en wijsheid uitstak, en dat zijn leer, hoe eenzijdig ook, toch ons nog door haar betrekkelijke zuiverheid boeit. Van die leer moeten wij dan een kort overzicht geven.

Heeft men Kong-tse soms een godsdienststichter genoemd, hierop valt vrij wat af te dingen. Vooreerst heeft hij niets nieuws gesticht; maar voorts mag hetgeen hij predikte nauwelijks een godsdienst heeten. Wel draagt zijn moraal een religieus karakter, immers van piëteit in alle verhoudingen, en is dus in dien algemeenen zin het leven godsdienstig te noemen, gelijk eigenlijk overal waar de moraal op absoluut gezag aanspraak maakt. Doch zoekt men het godsdienstige niet zoozeer in die intensiteit van waardeering als in de rol welke God en zijn dienst in het leven spelen, dan zal het oordeel over den godsdienst van Kong-tse minder gunstig luiden. Het trekt b.v. onze aandacht, dat de naam van Shang-ti, behalve in enkele citaten uit de King's, in Kong tse's mond slechts ééns voorkomt, in die merkwaardige uitspraak, waarin hij zegt: „door de plechtigheden der offers aan hemel en aarde dienden zij Shang-ti." [1]).

Men mag uit dit weinig theologische van Kong-tse's onder-

1) Dit gezegde staat echter niet in Lun-yu maar Kung-yung XIX : 6.

wijs echter niet opmaken, dat hij eenige verwaarloozing in den cultus billijkt. Integendeel is ook in dit opzicht het eens bestaande hem heilig, en handhaaft hij de inzettingen der ouden. De rijksgodsdienst met zijn geloof aan de bepalingen des hemels en aan den invloed van geesten, met zijn vele plechtigheden en zijn tooverij, die godsdienst is ook de zijne. De kennis van de „ordeningen des hemels" acht hij onmisbaar [1]), de gedachte aan dien hemel troost hem [2]). Ook de plechtigheden neemt hij getrouw waar, hij betreedt niet ongaarne de tempels, en geen kleinigheid van een oud offergebruik zou hij willen afgeschaft zien [3]); ja ware grootheid is niet denkbaar zonder het opvolgen van de driehonderd voorschriften van het ceremoniëel en de drieduizend bepalingen aangaande het gedrag [4]).

Was er dus geen gevaar, dat Kong-tse den hemel of de geesten zou te kort doen, wel had hij een sterke neiging hen op zijde te zetten, zich met hen weinig te bemoeien. Kong-tse is afkeerig van wat hoog en diep, over 't geheel van al wat ver af ligt; hij bemint hetgeen nabij, voor de hand is. Vandaar dat wij zoo herhaaldelijk lezen dat hij over den hemel en de geesten zelden sprak. Toen men hem eens over den dienst der voorouders vraagde zeide hij: „zoolang gij de menschen nog niet kunt dienen, hoe kunt gij hun geesten dienen, en: zoolang gij het leven niet kent, hoe kunt gij omtrent den dood kennis hebben?" [5]) Zoo zoekt hij niet door

1) Lun-yu II : 4, XVI : 8, XX : 3.

2) Lun-yu XIV : 37, 38.

3) Lun-yu III : 15, 17.

4) Kung-Yung XXVII : 3.

5) Lun-yu VII : 20, IX : 1, XI : 11. Toch is het „dienen der dooden alsof zij tegenwoordig waren" hoog verdienstelijk Kung-yung XIX : 5. Deze geheele beschouwing heeft aanleiding gegeven te spreken van het

te dringen in de groote mysteriën, en aan het gebed hecht hij voor zich weinig waarde [1]). De ware wijsheid laat zich vrij wel samenvatten in dezen raad, om met alle kracht zich te wijden aan de plichten jegens de menschen, de geesten te eeren maar zich op een afstand van hen te houden [2]) Ook op de vraag of de dooden nog weten wat op aarde gebeurt antwoordt Kong-tse ontwijkend [3]).

Zoo komt de godsdienst van Kong-tse neer op het stipt handhaven van het overgeleverde, vooral van de plechtigheden, en een persoonlijke neiging om zich met de wereld der geesten zoo min mogelijk bezig te houden. Hiermede is echter niet gezegd, dat hij alle metaphysica zou hebben uitgezuiverd. Men heeft zijn leer als „uitsluitend ethisch-anthropologisch" beschreven [4]). Dit is slechts ten deele juist, want zijne moraal rust op denzelfden grond als de oude godsdienst, hij beschouwt den mensch niet dan in harmonie met de algemeene orde der wereld en bouwt zijn stelsel op een overtuiging aangaande „het wezen" van den mensch [5]). Dit nu zijn ongetwijfeld metaphysische stellingen, waarin voor Kong-tse de kern lag der oude wijsheid, die hij deed herleven.

De deugdzame man is hij, die zijn eigen natuur en daarmede de bestemming des hemels, het model hem door hemel

---

agnosticisme, het positivisme van Kong-tse en hem met Comte te vergelijken, waarbij dan opgemerkt is dat in China het onvoldoende van het positivisme als grondslag van moraal aan het licht komt. Zoo M. Dods in de *Good words* April, May 1881.

1) Lun-yu VII : 34.

2) Lun-yu VI : 20.

3) Kia-yu bij Plath *Conf.* IV. p 139. Legge *Life and t of Conf* p 101.

4) Faber *Lehrbegriff des Confucius.*

5) Dit komt in Ta-hio en *Kung-yung* sterker uit dan in Lun-yu,

en aarde gegeven, volgt; hij wandelt dus veilig en gerust in het besef van die eenheid, hij ziet ook niet zoozeer op het uiterlijk succes, maar is tevreden als hij 's hemels bepaling volbrengt [1]). „Een goed landbouwer kan wel zaaien, maar niet maken dat hij rijkelijk oogst; een goed werkman kan wel zijn best doen, maar heeft het welslagen niet in zijn hand [2]).” Men heeft zich hier door den schijn laten bedriegen, en de moraal van Kong-tse al te luide als praktisch geprezen. Zij is inderdaad door en door metaphysisch, hoe weinig ook anders deze meester van geesten wilde weten. De mensch blijft voor hem een der drie hoofdwezens, met hemel en aarde in harmonie; in die overeenstemming vindt hij toetssteen en maatstaf voor de zedelijkheid, de idealen en motieven voor het leven. Al heeft dus Kong-tse zich uitsluitend beziggehouden met den mensch, hij vond slechts weinig aanknoopingspunten in den mensch zooals hij is, maar hield dezen steeds het beeld voor van den mensch zooals hij wezen moet, den ideaalmensch, den heilige zoo men wil. De oude wijzen hebben dien weg der deugd het eerst gewezen, en werden daardoor de weldoeners van hun land. Die weg bestaat in „onderscheiding der dingen, volkomen kennis, ware gedachten, een recht hart, ontwikkeling van den persoon, zorg voor de familie. regeling van den staat, geluk voor 't geheele rijk [3])”. Deze woorden zijn de text, waarvan een der heilige boeken de uitwerking is; en ook in de andere komen de hier opgesomde woorden in denzelfden zin telkens voor. Wij kunnen ze dan ook als een kort begrip der leer van Kong-tse aanmerken. Zij schetsen het beeld dier „ou-

1) *K*ung-yung passim o. a. XIV. 4.

2) Kia-yn bij PLATH *Conf.* IV. p 135.

3) Ta-hio text: 4,5.

den," die voor alle tijden het ideaal blijven, en beschrijven den weg der „edelen," die hen navolgen. Want al is de hoogte der oude wijzen, de deugd van Wan en Wu, niet meer bereikt, er zijn edelen die boven de groote menigte door deugd zich verheffen, in wie diezelfde gezindheid openbaar is als in hun voorbeelden. Over de deugd dier „edelen" spreekt Kong-tse telkens, het onderscheid tusschen die edelen en het gemeen is een der hoofdgedachten van zijn stelsel. Het oogmerk van dien edele is de waarheid [1]), en hij heeft geen rust zoolang er iets is dat hij nog niet doorgrond heeft. Dat streven naar waarheid noopt tot onderzoek en tot nadenken, twee zaken die noodwendig met elkander gepaard gaan [2]). De voorwerpen van zijn studie vindt de edele in de ordeningen des hemels, de regels der betamelijkheid en de beteekenis der woorden [3]); zijn oog richt zich vooral op de geschiedenis, op het model der oude wijzen en den inhoud der heilige boeken, maar door die historische kennis is tegelijk het wezen der dingen hem ontsloten. Die studie draagt dus een religieus karakter, heeft niets gemeen met het onbevooroordeelde niets ontziende onderzoek, maar is van godsdienstigen eerbied doordrongen. [4]) Men dwaalt dan ook, wanneer men Kong-tse's leer zuiver intellectualistisch noemt, omdat zij alles van kennis schijnt te verwachten. Een blik op den aard dier kennis leert ons, dat hierbij volstrekt niet uitsluitend aan een werkzaamheid van het verstand gedacht wordt. Het is de geheele mensch die hier in aanmerking komt in de een-

1) Lun-yu XV : 31; *K*ung-yung XX : 20. Legge vertaald steeds „superior man".

2) Lun-yu II : 15.

3) Lun-yu XX : 3.

4) Lun-yu XVI : 8.

heid van zijn, denken en handelen. De kennis sluit hier de gansche ontwikkeling in zich, niet van een enkel vermogen, maar van de geheele persoonlijkheid, [1]) en die harmonische ontwikkeling is weer niet zonder de praktijk denkbaar. Men kan vinden dat bij deze opvatting het gemoed tekort schiet, en dat vooral de afwezigheid van mystiek een leemte is: de opmerking dringt zich met al te veel kracht aan ons op dan dat ik hare juistheid zou betwisten. Toch ontbreken de genoemde lijnen niet ten eenenmale: zoo is in den hooggestemden lof over het onnaspeurlijke en ondoorgrondelijke van den weg des edelen, een spoor van mystiek, [2]) terwijl het gemoedelijk element te voorschijn komt in de piëteit, het ontzag, de trouw, waarmede de edele de deugd najaagt. Is die aanhankelijkheid in ons oog te stijf, te weinig bezield, dit kan ons niet verwonderen, wijl het ideaal van den edele eigenlijk niet meer is dan een model, en dat nu eenmaal in het leven een model de kracht niet doet van een ideaal. Voor 't overige valt de beschrijving van dien edele samen met de leer der deugden, want van alle deugden is hij het toonbeeld. In verschillende verhoudingen is hij nederig en eerbiedig, vriendelijk en rechtvaardig, [3]) in woorden en daden bedachtzaam en nauwgezet, en ook in de eenzaamheid waakt hij over zichzelf. [4]) Wat hij behoeft heeft hij in zichzelf, daarom kan hij ook in rampen tevreden zijn en in elken staat zichzelf blijven. [5]) Hij paart dus moed aan wijsheid en huma-

1) Ta-hio III : 4.

2) *K*ung-yung XII. XXXIII.

3) Lun-yu V : 15.

4) Lun-yu II : 13, IV : 24. XVI : 10 Ta-hio II : 1. VI : 1 *K*ung-yung I : 2, XXXIII : 2

5) Lun-yu XV : 20, 1. VII : 36 *K*ung-yung XIV.

niteit.[1]) In zijn verkeer handelt hij naar den gulden regel anderen te bejegenen zooals hij zelf bejegend wil zijn.[2]) Zoo zouden wij kunnen voortgaan met de lijst van zijn voortreffelijkheden. Liever vragen wij naar de verhouding der menschen tot die eischen. Wij zagen reeds dat Kong-tse zelf nu en dan als het beeld van dien edele voorkomt, maar dat hij toch ook zijn tekortkomingen belijdt. Zoo is dan de gestalte van dien edele noch in den meester noch in een zijner leerlingen zuiver te aanschouwen. Maar evenmin is het streven naar die deugd. waardoor zij uitmunten, algemeen. In de gesprekken van den meester ontmoeten wij telkens de tegenstelling tusschen den edele en den gemeenen man, natuurlijk in zedelijken zin te verstaan, het vulgaire karakter. Die vulgaire mensch is in alles het tegenbeeld van den edele: hij bekommert zich niet om de deugd, maar alleen om zijn voordeel of gemak; hij heeft het niet in zichzelf, maar is een speelbal der omstandigheden [3]). Die tegenstelling heeft Kong-tse aan de werkelijkheid ontleend. Hij had te veel gezien van de menschen en ondervonden van hun tegenwerking, om niet te weten dat zij over 't algemeen „schoonheid boven deugd liefhebben", en dat het najagen van waarheid en recht zeldzaam is in de wereld [4]). Maar die ervaring had hem niet geleerd de groote raadselen van het zedelijk leven dieper op te vatten, ja eigenlijk zijn die raadselen zelf hem verborgen gebleven. Hij heeft niet gevraagd vanwaar het komt dat de groote menigte de wijsheid niet begeerde, en om den vulgairen mensch op den weg des edelen te bren-

1) Lun-yu IX : 28. XIV : 30 *Kung-yung* XX : 8.

2) Lun-yu XV : 23 *Kung-yung* XIII : 3, 4.

3) Lun-yu passim o. a. IV : 11, 16, II : 14, XIV : 24.

4) Lun-yu IX : 17, XV : 12, 3, IV : 6.

gen, schoten zijn middelen te kort. Zijn stemming tegenover die onontwikkelde schare is vooral onverschilligheid, slechts weinig zedelijke verontwaardiging, in 't geheel niet medelijden. Dat de massa haar hartstochten volgt is een gegeven toestand, dien hij erkent, waarmede hij rekent, maar dien hij zelfs niet tracht te verklaren. Dit is des te vreemder, daar die toestand in zoo lijnrechte tegenspraak was met Kong-tse's geheele beschouwing van den mensch. Immers de deugd is natuurlijk, gemakkelijk, zij ligt voor de hand [1]). Vanwaar dan die vele storende invloeden, waaraan de meeste menschen gehoorzamen? Onder in de ton ligt modder, maar het water blijft daarom toch wel helder en klaar, tenzij er in geroerd wordt en het bezinksel alles troebel maakt: doch dit beeld van den wijsgeer *K*u-hsi [2]), die eeuwen later het stelsel van Kong-tse toelichtte, laat de vraag zelf nog evenzeer in het duister. Vanwaar het kwaad indien toch de menschelijke natuur goed is? Kong-tse geeft hier geen antwoord op: maar de menigvuldige ervaring van dat kwaad heeft hem niet verhinderd aan de leer dat de menschelijke natuur goed is vast te houden. Hoeveel hij over de menschen te klagen had, hij bleef hun aanbevelen hun natuur te volgen, in evenwicht te houden, harmonisch te ontwikkelen.

Die beschouwing behoort even wezenlijk tot den gedachtenkring van Kong-tse zelf, als van zijn grooten volgeling Mang, die haar bijna twee eeuwen later (hij leefde 371—288 v. C.) opzettelijk heeft verdedigd. In zijn dagen hield men zich veel meer met philosophisch denken bezig dan in die van Kong-tse. Zoo waren ook uiteenloopende gevoelens in

1) Lun-yu VII : 29.

2) Aangehaald bij DOUGLAS *Conf. a. Taouism* p. 98.

omloop aangaande de menschelijke natuur. Sommigen beschouwden haar als noch goed noch slecht, anderen als geheel van de invloeden van buiten afhankelijk, weer anderen meenden dat de natuur van den eenen mensch goed, die van den anderen boos is. Tegenover al die meeningen nu handhaaft Mang het goede van onze natuur; de kiemen der 4 cardinale deugden: welwillendheid, rechtvaardigheid, betamelijkheid en wijsheid heeft de mensch in zichzelf; hij heeft dus slechts aan zijn natuurlijk gevoel te gehoorzamen, zichzelf te blijven, zijn „kinderhart” te bewaren om goed te zijn. [1]) Deze leer wekte tegenspraak: zoo trad kort na Mang een wijsgeer op, die het goede in de menschelijke natuur voor schijn verklaarde. Hij wees er op, dat de mensch van nature baatzuchtig is, vol van nijd en begeerte, volgt hij zijn neiging dan ontstaat er verwarring, de wijzen leeren hem juist zijn natuur te bedwingen en te verzaken, en de moeite die het opvolgen hunner lessen kost doet wel zien dat de mensch niet goed is. Zelfs uit zijn wensch om deugdzaam te zijn blijkt dat hij het niet is, want men wenscht hetgeen men niet bezit. [2]) Gaarne zouden wij nog andere stemmen over dit belangrijk geschil hooren, maar wij mogen niet te ver van ons onderwerp afdwalen. Wij deden zien dat de leer van de goedheid der menschelijke natuur zich noodwendig in de school van Kong-tse moest vormen. Zij is toch niet anders dan het uitspinnen van een stelling, welke de meester reeds met volkomen klaarheid had verkondigd, al had hij ze nog niet tegen philosophische tegenspraak trachten te staven. Met grooten nadruk echter predikt reeds Kong-tse: zoek het in uzelf, de weg

1) Mencius passim o a. VI i 6 II i 6. Uitvoerig zijn deze beschouwingen toegelicht in Legge's *Mencius* inleiding en Faber's *Staatslehre*.

2) Over dien Seun en zijn leer. bij Legge *Mencius* p. 77 vlgg.

der deugd komt overeen met het wezen van den mensch.

Wij keeren nu terug tot die keten, waarvan wij de laatste schakels nog niet van naderbij beschouwden. De ontwikkeling van de personen leidt tot orde en geluk in de familiën, de staten en het rijk; en vooral de rechte regeerkunst ligt Kong-tse na aan het hart. Men zou hier kunnen vragen: is de welvaart van den staat voor Kong-tse doel of alleen noodzakelijk gevolg van het betrachten der deugd, m. a. w. is in zijn leer moraal of politiek hoofdzaak, is de deugd zelf het hoogste of slechts middel om het rijk te doen bloeien? Doch deze tegenstellingen liggen buiten den gezichtskring van den wijze. De orde in den staat is onafscheidelijk verbonden met zedelijke toestanden, van de kunst van regeeren is de deugd het eenige geheim. [1]) Zoekt men welvaart, men late toch nimmer de deugd los, die er de eenige wortel van is. [2]) In zijn gesprekken heeft Kong-tse menig treffend woord over de regeering geuit. Het oogmerk van den regeerder moet zijn het volk gelukkig te maken, meer bijzonder: het te verrijken en te onderwijzen. Drie dingen zijn noodig: genoeg voedsel, verweermiddelen en vertrouwen van het volk tot de regeering; maar van die drie kan de militaire uitrusting nog het eerst en het vertrouwen het minst gemist worden. De rechte regeering is daar, waar de vorst vorst, de minister minister, de vader vader en de zoon zoon is. [3]) Hetzelfde zal wel bedoeld zijn met dat „herstel der namen" waarvan Kong-tse zooveel verwacht. [4]) Ook van het behoorlijk waarnemen der godsdienstige ceremoniën hangt veel af; [5]) terwijl

1) *K*ung-yung XX. Lun-yu XIII : 1, 13. II : 1., XX : 2.

2) Ta-hio X : 7.

3) Lun-yu XII : 7, 11. XIII : 9. 15.

4) Lun-yu XIII : 3.

5) Lun-yu XVI : 2, *K*ung-yung XIX : 6.

een dieper afhankelijkheid van Shang-ti alleen spreekt uit die woorden van den stichter der tweede dynastie, die zijn regeering aanvaardt onder opzien tot en met geloften aan dien God.[1]) Zulke uitingen haalt Kong-tse wel aan, maar zij drukken slechts weinig zijn eigen stemming uit. Hij verwacht het meest van het voorbeeld dat de regeerders zelf geven, veel meer dan van de straffen die zij opleggen. Met bijzondere toepassingen van zijn beginsel laat hij zich weinig in; ook hier moet men Mang ter hand nemen zoodra men dieper in het onderwerp wenscht door te dringen. De meester zelf heeft slechts het beginsel uitgesproken. Dat beginsel vertoont een sterke lichtzijde, maar evenzeer schaduwkanten. Het voordeel is dat het geen tweeërlei moraal toelaat, geen politieke zedelijkheid, die de strenge eischen plooit naar de behoeften van het staatsleven; integendeel worden die eischen juist op dat gebied met vollen nadruk gesteld. Daar staat tegenover dat de mensch geheel en al in de sfeer van het staatsleven opgaat, en dat, hoezeer dan ook de harmonische ontwikkeling der geheele persoonlijkheid geëischt wordt, de deugden die geen betrekking hebben op het openbaar leven niet tot haar recht komen. Van den burger vraagt Kong-tse niets anders dan dat hij ten volle mensch zij: ziedaar de hooge waarde van zijn standpunt. Maar dat nu de mensch nog iets anders is als vorst of onderdaan, vader of zoon, heeft hij niet ingezien: daardoor is zijn humaniteitsidee, hoe zuiver eensdeels ook, toch onvolledig en gebrekkig.

Na al het gezegde zal men wellicht verwonderd zijn over den grooten roem van dezen meester. Indien het waar is

---

1) Lun-yu XX : 1. FABER, *Lehrb. d. Conf.* p. 49, gaat echter wat ver als hij in dezen vorst aanstonds het „Ideal eines theistischen Monarchen" ziet.

dat zijne gedachten noch nieuw noch diep waren, indien hij op het tooneel van zijn werkzaamheid niets tot stand heeft gebracht, maar integendeel een utopie voorgestaan; vanwaar dat hij de eenige is van zijn volk, wiens naam de wereldgeschiedenis kent, en dat hij ook in China zelf een eer geniet aan geen ander bewezen? Men kan wijzen op den persoonlijken invloed dien hij op zijn leerlingen heeft uitgeoefend. Die leerlingen vormden niet een gesloten kring, zij waren niet geregeld in 's meesters gevolg, maar leefden in de maatschappij, voor een deel aanzienlijke en invloedrijke mannen, die gaarne zich door Kong-tse lieten onderwijzen en leiden. Deze werkte dus niet als hoofd eener philosophische school, nog minder als volksprediker, maar veeleer op de wijze dier leidslieden, die door geestelijken raad hun beginselen verbreiden. Op dit punt, maar ook in niets anders, zou men hem met Seneca kunnen vergelijken. Doch die invloed, dien hij op ettelijke gemoederen van zijn tijd oefende, verklaart niet zijn blijvenden roem. Want, hoe gaarne die leerlingen hem ook hoorden, nergens blijkt dat zij aan het herstel der maatschappij in den zin van den meester de hand hebben geslagen; en van den terugkeer der oude toestanden is niets gekomen. Men heeft echter juist in dat onderwijs Kong-tse's groote beteekenis erkend. De stand der geleerden, der geletterden, die China beheerscht, bestond vóór dezen meester niet; hij bedoelde misschien niet zulk een stand te stichten, en ijverde alleen voor de centralisatie die aan de anarchie een eind zou maken, maar „inderdaad gaf hij een blijvend tegenwicht aan zijn eigen beginsel van het keizerlijk centraal gezag, door het beginsel van zedelijke en intellectueele meerderheid." [1]) In deze

1) S. Johnson p. 625 vlgg.

opmerking ligt zeer zeker waarheid. Het ideaal van het chineesche leven is niet meer een oude keizer, maar een wijze, zij het dan ook altijd een staatsman.

Toch zou ik de groote verdienste van Kong-tse en het geheim van zijn invloed nog in iets anders zoeken, en wel in zijn litterarischen arbeid. Het tastbare resultaat van zijn leven zijn de heilige boeken. Het zal misschien nooit gelukken met volkomen zekerheid te bepalen hoe groot Kong-tse's aandeel aan sommige boeken is, of hij ze alleen verzameld en in orde gesteld dan wel ze grootendeels geschreven heeft. Híer is nog een wijd veld voor de kritiek. Maar zooveel kan de historie met vertrouwen verzekeren, dat de verbreiding, de invloed, het gezag der oude King's van Kong-tse dagteekenen; terwijl zijn leven uitgangspunt werd van een tweede heilige verzameling, die der Shu's, welke als een nieuw testament zich bij dat oude kwam voegen. Het rijk was nog verscheidene eeuwen na Kong-tse een toonbeeld van verwarring, en werd eerst geordend na de hevige schokken van de kortstondige heerschappij eener dynastie, die Kong-tse's werk bestreed en de heilige boeken trachtte te vernietigen: in dit opzicht dus is zijn werk mislukt te noemen. Maar toch had hij de oudheid, en wel voor goed, doen herleven, door hare oorkonden aan zijn volk tot een blijvend bezit te schenken. Daarom is Kong-tse de Chinees bij uitnemendheid, omdat hij de man is der heilige schrift, waaruit elk nieuw geslacht weer onderwezen wordt, en waarin tal van eeuwen reeds het ideaal voor het leven en de regelen voor het gedrag gevonden hebben.

Hoe groot de luister van Kong-tse's naam reeds in de eerste eeuwen na zijn dood was, zien wij o. a. uit den eerbied dien Mang voor hem koestert; maar vooral blijkt dit uit de vervolging welke Shi-hwang-ti, die op de puinhoopen van

den ouden toestand een machtig rijk wilde stichten, tegen het Confucianisme richtte, waarin hij dus het voornaamste bolwerk van het oude zag. Maar de *Kh*in-dynastie moest na zeer korten tijd plaats maken voor die der Han; en het is onder deze vijfde dynastie dat Kong-tse niet alleen in eere hersteld, maar ook het voorwerp van een officieelen cultus werd. Toen ontving Kong-tse het eerst den titel van hertog, en door latere keizers zijn hem nog hoogere titels verleend. In het jaar 57 onzer jaartelling is bepaald dat zijn cultus niet tot zijn vaderland Lu beperkt zou blijven, maar dat aan 't keizerlijk hof zoowel als in alle provinciën van het rijk hem offers zouden worden gebracht. Sedert dien tijd ontvangt hij die offers tweemaal 's maands, en met bijzondere plechtigheid bij de lente- in de herfst-evening. Tal van tempels zijn hem gewijd, de voornaamste op zijn graf in de provincie Shan-tung met bijzondere pracht ingericht, en verder nog 1500 door het rijk verspreid. Zoo heeft zijn dienst dien der oude keizers geheel verdrongen. Iets van zijn eer straalt af op zijn vier voornaamste volgelingen, waaronder Mang, die in zijn tempels mede worden gediend. Beelden komen wel in die tempels voor, maar zijn toch niet eigenlijk het voorwerp der vereering: dit zijn veeleer de tafeltjes, „zetels van den geest.” De dienst van Kong-tse behoort tot de grondzuilen van den chineeschen staat; ook aanhangers van de twee andere godsdiensten in China onttrekken er zich niet aan, en aan ieder Chinees die ook maar de geringste opvoeding heeft genoten is op de school de eerbied voor Kong-tse ingeprent. Maar vooral is zijn dienst die der aanzienlijken. De keizers erkennen in de beginselen van Kong-tse den hechten steun van hun macht en van de orde van den staat. Zoo heeft aan het eind der 17^e eeuw de tweede keizer der tegen-

woordige dynastie, de groote Kang-hsi, vol van ongeveinsde bewondering voor Kong-tse, een kort begrip van diens zedeleer tot onderricht en leiding van het volk uitgevaardigd; [1]) en nog heden ten dage laten de keizers die beginselen prediken en het volk tegen afgoderij waarschuwen. Niet minder nu dan de keizers ziet de stand der geletterden in Kong-tse zijn beschermheer. De gebeden welke men tot hem richt doen ons zien in welken zin men hem als het ideaal beschouwt; zij dragen meer het karakter van hulde dan van beden om hulp. Men roept Kong-tse aan als „den heiligen ouden wijze", „leeraar en voorbeeld van tien duizend geslachten", „model in de keizerlijke school", „gelijk aan hemel en aarde", „wiens deugd volkomen, wiens leer volmaakt is." In Kong-tse vereert China nog minder den geest van den doorluchtigen doode, dan het onveranderlijk ideaal van wijsheid en deugd.

Wat aan dat ideaal ontbreekt, hebben wij in al het voorgaande scherp doen uitkomen. Maar hebben wij recht zulk een oordeel te vellen, en op het hooger standpunt waarop wij staan in andere godsdiensten waarheid en dwaling te ziften? Velen zijn geneigd dit te ontkennen, of het althans naief te noemen zoo men toestanden en gedachten van het verleden goed- of afkeurt, in plaats van ze eenvoudig te begrijpen. Voorzeker is er iets naiefs in de wijze waarop zendelingen somtijds leer en gebruiken der z. g. heidensche volken uitwendig en onmiddellijk aan het christendom toetsen, er die volken een grief van maken dat zij van schepping

1) De 16 punten bij DOUGLAS p. 168 vlg. Men zie ook EDKINS *Religion in China* p. 49, in welk werkje over het hedendaagsche Confucianisme belangrijke bijzonderheden voorkomen. Met name wijst EDKINS op „the funereal character" der tempels van Kong-tse, zijn dienst is doodencultus.

en oordeel, van schuld en verzoening niet weten. Maar al treft in den vorm een dergelijke vergelijking geen doel, het bepalen van een zedelijk oordeel over de waarde van den godsdienst van het vreemde volk, en over zijn invloed op het leven, is voor den zendeling bij zijn arbeid onmisbaar, en evenmin kan de historicus er buiten. Deze ziet in een persoon of in een stelsel de vertegenwoordiging van een bepaalde zijde van het menschelijk leven of wel een bewegende kracht in de geschiedenis: en in geen dezer beide gevallen kan hij de vergelijking met andere toestanden en de bepaling der betrekkelijke waarde missen. De christen nu zal den maatstaf voor godsdienstige verschijnselen altijd in zijn geloof vinden. Ik bedoel hiermede niet dat hij alles zal toetsen aan de stellingen of de praktijken van het christendom; maar dat hij in de menschheid buiten Christus zal nagaan welke lijnen in de richting van het christendom loopen en welke er zich van verwijderen. De kern, het gehalte van waarheid en kracht in de verschillende godsdiensten is te zoeken in hetgeen men van het goddelijk leven besefd en gevoeld heeft, of in de behoefte aan verlossing, of wel in de erkenning van de zedelijke natuur des menschen. Het Confucianisme nu munt eenzijdig door het laatste uit; daarin ligt zijn kracht en zijn zwakheid. Legge, Faber e. a. plegen den ouden rijksgodsdienst veel hooger te stellen dan de leer van Kong-tse, omdat gene den mensch veel nauwer aan God schijnt te verbinden, en doortrokken is van een veel dieper besef van 's menschen afhankelijkheid en van goddelijke gerechtigheid. Ik kan dit gevoelen niet deelen. Vooreerst mogen wij niet vergeten, dat wij dezen ouden godsdienst alleen kennen uit de heilige boeken die wij uit de handen van Kong-tse zelf ontvangen, die hij zoo hoog vereerde en zocht te verbreiden;

schijnt er dus in die boeken een andere geest te heerschen dan in leven en leer van Kong-tse, hij zelf heeft dit blijkbaar niet gemeend. Al mogen wij van het verschil van *Shi-* en *Shu-king* met de gesprekken van den meester dus geen tegenstelling maken, het blijft waar, dat wij in de eerste andere, ja meer godsdienstige tonen hooren dan uit den mond van Kong-tse. Daar staat echter tegenover dat Kong-tse zijn volle aandacht aan den mensch en zijn zedelijke natuur heeft geschonken. Dit nu was stellig een schrede voorwaarts in de goede richting. Kong-tse heeft voor zijn volk die eeuwige waarheden der moraal, die overal gelden waar de mensch tot zedelijken ernst is ontwaakt, uitgesproken in een vorm die niet overtroffen is. Met dezelfde woorden als het evangelie predikt hij dat men den mensch moet behandelen naar men zelf wenscht behandeld te worden; en evenzeer komt het bij hem aan op den geheelen mensch, op het zijn, niet alleen op het weten en het doen. Maar wat aan die zedelijkheid ontbreekt is de samenhang met een levend God; en daardoor mist zij innigheid en kracht. Wij hebben gezien dat men zeer verkeerd zou doen deze leer een „morale independante" te noemen, daar zij wel degelijk een religieuzen grondslag heeft. Doch daarmede is niet gezegd dat zij de diepe godsdienstige behoeften van het menschelijk gemoed bevredigt. Integendeel blijft Kong-tse's gezichtskring en zijn gevoelswereld binnen enge grenzen beperkt. Hij is een voorganger van zijn volk in zedelijken ernst; maar evenzeer is zijn persoon en zijn leer een hinderpaal om tot dat geloof te komen, dat zich niet op het aardsche maar op het goddelijke richt.

LAO-TSE.

De heilige boeken van het Confucianisme doen ons een godsdienst kennen zonder wilde loten en zonder diepe wortels; een godsdienst op de uitwendige verhoudingen van het aardsche leven gericht, wel een zuivere deugd en humaniteit predikend, maar den waan bevorderend dat 's menschen redelijk inzicht genoeg is om hem op den goeden weg te houden. In den proloog van een nieuwer chineesch drama leest men: „het genie komt uit de natuur voort, het komt tot ontwikkeling door de hartstochten, het vindt zijn steun in de gebruiken en de gerechtigheid, en om niet te verdwalen slaat het geen weg in zonder gids of op het onzekere; het weet zich het genoegen van het wonderlijke en fabelachtige te ontzeggen." Carriere vindt hierin „das Selbstbekenntniss des Chinesenthums." [1]) Het is dit echter alleen van die richting waarvan Kong-tse het ideaal is. Daar vermijdt men het onzekere en is wars van bespiegeling; Kong-tse wendt zich van al het wonderbare en van het bijgeloof af, en meent te kunnen volstaan met het eenvoudig te negeeren, zonder het

1) Aan 't slot van het hoofdstuk over China in *die Kunst* I.

zelfs opzettelijk te bestrijden. Maar men denke daarom niet, dat hetgeen door Kong-tse is verwaarloosd of verworpen, ook geheel en al aan China vreemd is. Niet weinige chineesche wijsgeeren vertegenwoordigen een speculatieve richting; en wat bijgeloovige praktijken aangaat, zij zijn nergens meer verbreid dan in het hemelsche rijk. Dit alles nu is niet in later tijd en uit den vreemde ingevoerd, het is van ouds inheemsch in het land dat wij al te uitsluitend als het vaderland der nuchtere levensopvatting plegen te beschouwen.

Deze eenzijdigheid van het Confucianisme maakt dat de andere godsdiensten die in China heerschen zich als een aanvulling van dien voornaamsten rijksgodsdienst aan ons voordoen. Er zijn in China drie godsdiensten gevestigd, die slechts bij uitzondering en voorbijgaande elkander bestrijden, doch gewoonlijk min of meer zich met elkander vermengen: het Confucianisme, het Taoisme, het Buddhisme. Het Confucianisme blijft als rijksgodsdienst de eerste plaats behouden, ja op het bijgeloof en de tooverkunsten van Taoisten en Buddhisten plegen de beschaafden met minachting neer te zien. Maar het volk, dat die praktijken volgt, onttrekt daarom zijn hulde aan Kong-tse niet, en brengt de gewone offers aan geesten en voorouders. Het is onmogelijk de bevolking naar de drie godsdiensten te splitsen, want de belijdenis van den eenen sluit die van den anderen volstrekt niet uit, en zoo zijn verreweg de meeste Chineezen tegelijk vereerders van Kong-tse, van Lao-tse en van Foh (Buddha). Het Buddhisme is eerst in later tijd, in de eerste eeuw onzer jaartelling, uit Indië naar China gekomen; maar Lao-tse was zelf een Chinees, een ouder tijdgenoot van Kong-tse. Zijn leven, zijn leer en de latere ontwikkeling van zijn godsdienst zullen wij hier in hoofdtrekken beschrijven.

Wie het leven van Kong-tse schetst moet uit een groot aantal van bijzonderheden het kenmerkende kiezen en groepeeren; van Lao-tse daarentegen zijn ons door den geschiedschrijver sze-ma-*Kh*ien slechts enkele trekken overgeleverd. Zijn geslachtsnaam was Li, zijn mannennaam Pe-yang, zijn eernaam na den dood Tan. Met de verklaring van den naam Lao-tse betreden wij reeds het gebied der legende, die naam beduidt de oude knaap, zijn moeder zou hem nml. 81 jaren in haar schoot gedragen en met wit haar ter wereld gebracht hebben. Lao-tse zocht geen roem en maakte geen leerlingen; hij bekleedde het ambt van staatsarchivaris aan het hof der *K*au, maar aan het einde van zijn leven trok hij zich terug en kwam aan de westgrens van het rijk. De bevelhebber der grenswacht bewoog hem zijne gedachten over Tao en de deugd te boek te stellen. Nadat Lao-tse dit gedaan had trok hij verder, en eindigde zijn leven, niemand weet waar. „Hij was een verborgen wijze." Dat is ongeveer alles wat met zekere waarschijnlijkheid van Lao-tse wordt verhaald. De latere legenden zouden zelfs aan zijn historisch bestaan geheel kunnen doen twijfelen; en als wij zelfs uit het sobere historische bericht de namen van zijn geboorteplaats vertalen, en vernemen, dat hij geboren werd in het dorp „verdrukte welwillendheid," in de gemeente „wreedheid," in het district „bitterheid," in den staat „lijden,"[1]) dan schijnt zijn geheele persoon in het rijk der verdichting te verdwijnen. Toch ziet men in China algemeen in hem een historische gestalte, en twijfel daaraan mist voldoenden grond. Hij was dan een veel ouder tijdgenoot van Kong-tse, als zijn geboortejaar stelt men 604 v. C.

---

1) DOUGLAS *Conf. a. Taouism* p. 175

Tijdens Kong-tse's bezoek aan het hof der *K*au ontmoetten de twee mannen elkander, en het verhaal van hun gesprek teekent treffend hun verschil. Sze-ma-*Kh*ien vertelt het volgende: „Kong-tse ging naar *K*au, om Lao-tse over de gebruiken te vragen. Maar Lao-tse antwoordde: de menschen waarover gij spreekt zijn dood en hun beenderen vergaan, alleen hun woorden zijn over. Vindt de wijze den rechten tijd dan komt hij vooruit; vindt hij dien niet, dan zwerft hij rond. Ik heb gehoord, dat een wijs koopman zijn rijkdom verbergt alsof hij arm ware: zoo doet de wijze van volmaakte deugd zich uitwendig als onnoozel voor. Laat toch uw hoogmoed en vele begeerten varen; weg met den schitterenden schijn en de buitensporige plannen: dat is al wat ik u te zeggen heb. Toen Kong-tse wegging zeide hij tot zijne leerlingen: van de vogels weet ik hoe zij vliegen, van de visschen hoe zij zwemmen, van het wild hoe het loopt. Het wild vangt men met netten, de visschen met den hengel, de vogels kan men schieten. Maar den draak kan ik niet vangen; hij stijgt met wind en wolken op ten hemel. Heden zeg ik Lao-tse: hij is als de draak." Elders zijn nog uitvoeriger gesprekken tusschen de beide mannen medegedeeld. Zoo b. v. bij *K*wangtse, die Kong tse laat optreden als den beoefenaar der oude litteratuur, waarin hij humaniteit en recht zoekt. Toch moet hij erkennen tao nog niet gevonden te hebben, wat niet bevreemden kan, want (zoo zegt Lao-tse hem) tao kan niet aangeleerd, overgeleverd worden, en Kong-tse vermag tao niet te verwerven omdat hij niet in staat is er „in het diepste van zijn hart een asyl voor te bereiden [1])."

---

1) Deze gesprekken bij PLATH *Confucius* II' p 30. v. STRAUSS *Tao-te-king Einl* § 18 en *Anhang* p 347 DOUGLAS *C. a. T.* p. 182.

Deze korte woordenwisseling nu stelt het verschil tusschen beide mannen in helder licht. Kong-tse heeft aardsche bedoelingen en vooruitzichten, die de oude meester geheel veroordeelt: wat de eerste zoekt en bestudeert is in het oog van den laatste geheel zonder waarde. Opmerkelijk is nog dat Lao-tse hier ontegenzeggelijk de meerdere is. Kong-tse buigt voor hem en laat zich zelfs zijn minachting welgevallen; hij bleef, zoo lezen wij, drie dagen sprakeloos, en als hij over Lao-tse spreekt erkent hij diens onbereikbare verhevenheid. Hierop slaat ook die bekende plaats over den „heilige in het westen" dien sommigen op Buddha en de Jezuïeten op Christus hebben toegepast. Daar vraagt een bewindvoerder aan Kong-tse of hij een heilige is, daarna doet hij dezelfde vraag aangaande de 5 keizers en anderen, die echter steeds ontkennend beantwoord wordt, eindelijk zegt Kong-tse dat er in het westen een man is, dien hij vermoedt een heilige te zijn. Met dien man is stellig Lao-tse bedoeld [1]).

Voor ons blijft de figuur van dien „heilige", dien later millioenen vereerd hebben, in nevelen gehuld. Vertegenwoordigt zijn naam een bepaalde richting in de geschiedenis van den godsdienst, het is omdat hij een boek heeft nagelaten, dat een geheel eigenaardige plaats bekleedt onder de heilige schriften der volken. Wanneer wij het *Tao-te-king* lezen, komt twijfel bij ons op of wij den schrijver voor prediker van een godsdienst dan wel voor leeraar van een philosophisch stelsel hebben te houden. De geschiedenis schijnt voldingend het antwoord gegeven te hebben, en dwingt ons in het Taoisme een godsdienstige gemeenschap te zien; intusschen wijkt dat later Taoisme zoo ver van Lao-tse af, dat hiermede de vraag naar

1) LICIUS IV. 3. in de vertaling van FABER.

het eigenlijk karakter van diens werk nog niet beslist is. Inderdaad echter is de tegenstelling van godsdienst en wijsbegeerte op werken als *Tao-te-king* niet van toepassing. Godsdienst in den engeren zin des woords vinden wij hier stellig niet, van cultus is geen sprake. Het is den schrijver te doen om een wereldbeschouwing en levensopvatting, maar deze zijn door en door godsdienstig bepaald: het beginsel, waaraan het geheel hangt, is niet anders als een godsbegrip, de gedachten worden op den beslisten toon en met het gezag van godsdienstige waarheden voorgedragen.

Intusschen is het met groote bezwaren verbonden een oordeel over *Tao-te-king* te vestigen. Het boek is in hooge mate duister, een eigenschap die het uitlokkend maakt voor commentatoren, wier hooge ingenomenheid hen in staat stelt de diepten er van te peilen. Dat er zulke diepten zijn is zeer zeker, of onze philosophie ze ooit geheel begrijpen zal, waag ik te betwijfelen. Het komt mij voor, dat de schrijver zelf er behagen in heeft zijne meening door korte, paradoxale uitdrukkingen te bedekken. De straks medegedeelde sage, die verhaalt dat het boek den schrijver als afgedwongen is, strookt met dat duister karakter van het werk zeer wel. Geen behoefte om zich uit te spreken, geen verlangen om der wereld een heilzame waarheid te verkondigen kan den schrijver van zulk een werk bezield hebben. Integendeel is het alsof hij gevoelt dat voor wat hij te brengen heeft geen geschikte bodem te vinden is; de wereld en hij hebben elkander niets te zeggen. Hij beseft dat hij ten slotte een onbruikbaar mensch is in de maatschappij (h. 20); dat hij er toe komt zijn gedachten te boek te stellen is min of meer toevallig, en hij schrijft voor de enkele gemoederen die gelijk met het zijne gestemd zijn. Bij dergelijke schrijvers schijnt de taal inderdaad gemaakt om de gedachten te

bedekken, zij hebben geen vast spraakgebruik en bezigen de woorden in den meest onbepaalden zin, nu eens zoo dan weer geheel anders. Voor zoozeer wij naar vertalingen kunnen oordeelen is dit laatste in het *Tao-te-king* in hooge mate het geval. Als wij het lezen schiet ons te binnen dat Kong-tse herhaaldelijk aandrong op het rechte gebruik der woorden [1]), en slaken wij een zucht dat de diepere geest van Lao-tse zich op juistheid zoo weinig heeft toegelegd. Er is hier veel meer dan dat de wijze van uitdrukking ons vreemd en moeilijk verstaanbaar is; wie met de pogingen der vertalers om Lao-tse te vertolken en te verklaren kennis heeft gemaakt, moet tot het besluit komen dat bij Lao-tse zelf de onbeholpenheid der taal voortkwam uit de onklaarheid der gedachte. Vandaar dat veel van zijn boek ons ontsnapt. Als wij b. v. lezen dat alle wezens in de wereld ontstaan uit het zijn, en het zijn ontstaat uit het niet-zijn (h. 40): dan is het ons onmogelijk ons van deze gedachte zuiver rekenschap te geven. Wel kunnen wij dat zijn en niet-zijn door de tegenstellingen potentieel en actueel, of wel substantieel en accidenteel, of welke ook toelichten; maar wie geeft ons het recht te meenen dat wij Lao-tse's bedoeling daarmede op het spoor zijn? Als men in Lao-tse allerlei beschouwingen der nieuwere theosophie ontdekt, ziet men voorbij dat de oude wijze met de kategoriën die men hem opdringt onbekend was: hij mag van verscheidene diepe vraagstukken een voorgevoel gehad hebben, stellig was de inhoud van zijn bewustzijn hem niet duidelijk geworden, was hij niet tot het bezit van zijn eigen gedachten gekomen.

Met dat al blijkt uit Lao-tse's werk genoeg tot welke fa-

1) *Lun-yu* XIII : 3. XX 3.

milie van denkers hij behoort. Hij houdt zich niet met het relatieve, met de uitwendige verschijning of verhoudingen, maar met het absolute wezen zelf bezig. Nu zijn er denkers, die door moeilijk onderzoek naar alle zijden het eindige doorvorschen, die slechts trapsgewijze en gedeeltelijk de waarheid veroveren, die bij elken stap zichzelf rekenschap geven van hun recht om verder te gaan; anderen die onmiddellijk de waarheid grijpen en haar ten volle bezitten, die zich verheffen boven het angstvallig overwegen van alle kleine onderdeelen om aanstonds het geheel te overzien, die uit een dergelijke „Centralanschauung" [1]) het al verklaren zonder er zich om te bekommeren of de achteraan hinkende redeneering die verklaring billijken kan. Deze denkers aan wie de kalme inductie vreemd is en die bij intuïtie te werk gaan, die het redelijk inzicht en het zedelijk handelen laag schatten, en ten koste daarvan het onmiddellijk kennen en het zijn op den voorgrond zetten, noemt men theosophen; en in hun rij behoort aan Lao-tse een eereplaats. Wij vinden in zijn boek de voornaamste kenmerken der theosophie terug. Vooreerst de reeds besproken duisterheid. De theosoof worstelt gewoonlijk met gedachten, die de krachten van zijn geest te boven gaan, zijn taal drukt ze slechts onvolkomen uit. Maar die duisterheid is voor een deel gemaakt en gewild: de theosoof is gemeenlijk een hoogmoedig man, die zich al te zeer bewust is dat zijn denkbeelden te hoog zijn voor het algemeen om naar populariteit te trachten. Hij doet dus ook geen beroep op het redelijk inzicht zijner lezers, maar houdt zijn denkbeelden als opzettelijk verre van wat ze algemeen zou

1) Het woord is van STRAUSS *Essays* p. 83. Met het oog op geesten als Lao-tse zegt CHALMERS p. XV „much of our metaphysics is only poetry run mad".

kunnen maken. De rol in meer geregelde stelsels door de rede vervuld, schenkt hij aan de fantasie. Dat fantastische karakter is een belangwekkend kenmerk van een boek als het *Tao-te-king*. De fantasie die gewoonlijk beelden, zinnelijke voorstellingen schept, speelt hier met afgetrokken begrippen, maar is er niet minder wild om. Er is uit een litterarisch oogpunt weinig dat hybridischer en onbehagelijker indruk maakt dan dat spelen met begrippen, waarbij de fantasie aan haar eigenlijk gebied van het persoonlijke, het concreete, de bonte verschijning der dingen ontrukt is, en nu in de paradoxe wending der gedachten, in het opeenstapelen van tegenstellingen, in het verbinden van het ongelijksoortige en het springen van het een op het ander, haar dor en onvruchtbaar werk verricht. Van het hier gezegde leveren de theosophen in het algemeen, en levert bijna elk hoofdstuk van Lao-tse overvloedige proeven.

Tot hiertoe sloegen wij den blik bijna uitsluitend op den vorm der theosophische bespiegeling. Eerst door haar inhoud na te gaan komen wij tot haar rechte waardeering. Het verschil tusschen Kong-tse en Lao-tse erkennen wij het duidelijkst, als wij letten op wat zij onder de oudheid verstaan. Beiden beroepen zich op de oudheid en willen daarheen terug; maar voor Kong-tse zijn het de inzettingen der ouden, de instellingen der oude wijzen en vorsten, voor Lao-tse die oudheid die aan alle historie voorafgaat en ten grondslag ligt, het blijvende wezen der dingen zelf. Vandaar dat de laatste van maatschappelijke inrichtingen weinig verwacht, met de beschaving weinig is ingenomen: het is hem er om te doen het ware wezen in alle dingen weer te erkennen, en daarin aller bestemming te vinden. Bij Kong-tse dus het historisch gewordene, bij Lao-tse hetgeen

van den beginne is, en wat de historische ontwikkeling slechts verduisterd en allerminst voortgebracht heeft. [1]) De richting van Lao-tse met betrekking tot het wereldsche is dus negatief. Hij houdt zich bezig met de dingen die niet gezien worden. Dit nu is het hoofdkenmerk dezer geheele richting: het ligt in een tegenspraak welke de theosophie nooit te boven kan komen, en die wij reeds in al haar scherpte bij Lao-tse aantreffen. Het hoogste beginsel wordt alleen door volkomen negatie van de wereld gevonden: het is onnoemelijk, ondoorgrondelijk, onbereikbaar, ten slotte het „niet-zijn." Daaruit zou volgen dat het ook buiten den kring ligt der menschelijke ervaring; maar het tegendeel wordt verzekerd: juist van dat beginsel is de meest onmiddellijke kennis, juist daarmede de innigste vereeniging. Niets is natuurlijk gemakkelijker dan over deze tegenstrijdigheid en daarmede over de geheele theosophie den staf te breken. Eene bespiegeling die zich pleegt te onderscheiden door het meest willekeurig gebruik der woorden, die den toets van rede en nadenken verwerpt, die daarenboven de zedelijke veerkracht eer verslapt dan versterkt: — is met deze beschrijving de theosophie niet veroordeeld? Slechts ten deele, omdat deze beschrijving eenzijdig is. Al deze gebreken kleven de theosophie aan, toch is haar recht van bestaan niet te loochenen. Reeds de bijzondere aanleg dien sommigen voor deze bespiegelingen bezitten pleit in haar voordeel. Er zijn een zeker aantal van personen met een onmiskenbare gave voor deze soort van denken toegerust. Hun komt hetgeen de rede ontdekt of verstaat pover voor, en hun geest verheft zich in sfeeren waar die rede niet volgen kan. Nu zou het zeker uiterst

1) Vgl. DOUGLAS. *Conf. and T.* p 192. 203.

verkeerd zijn al datgene wat de rede niet vatten kan als niet bestaande aan te merken, of er invloed op het menschelijk leven aan te ontzeggen. Groot is de macht en de beteekenis van het onuitsprekelijke: juist die dingen die het oog niet ziet en het oor niet hoort, die in het hart des menschen niet opklimmen, oefenen een sterke bekoring uit, en de bemoeiing met die dingen dringt zich als een eisch aan onzen geest op. Sedert Buckle heeft de geschiedschrijving veel meer oog voor de verdiensten van hen die den vooruitgang, de ontwikkeling hebben bevorderd, dan voor die van de getuigen voor het blijvend, onveranderlijk bestaande. Toch zijn de laatsten niet minder onze belangstelling waard. De gedachten van den theosoof laten zich niet tot gangbare munt omzetten, maar toch behoeven zij niet onvruchtbaar te blijven. Ook voor diegenen, die hun denken gaarne aan de tucht der rede en de kritiek van het gezond verstand onderwerpen, kan de man die in onbereikbare hoogte zweeft zijn beteekenis hebben. Hij wekt vaak den geest dien hij niet leiden kan, hij geeft indrukken en gewaarwordingen die soms het materiaal worden waarop de geest zich oefent, hij levert een enkele maal zelfs van die groote gedachten die ook voor den kritisch gevormden geest haar beteekenis niet verliezen. Daarom is het stellig bekrompen de denkers van deze richting te ignoreeren. Wij willen dan ook pogen uit Lao-tse het een en ander samen te lezen, en hopen daarbij de klip te vermijden van achter zijn wonderspreuken de ontwikkelde gedachten van nieuwere theosophen te zoeken. Dit doet m. i. de commentaar van v. Strauss doorgaande; en liever dan verklaringen aan te nemen die in mijn oog willekeurig zijn, laat ik niet weinig onverklaard. Daar nu zooveel in *Tao-te-king* mij raadselachtig is gebleven, verwachte men hier niet

veel meer dan die hoofdpunten en enkele verspreide trekken die mij helder voor den geest staan.

Een strenge indeeling of volgorde van denkbeelden heeft men in *Tao-te-king* niet te zoeken. Het bestaat uit ruim 5000 woorden in korte hoofdstukken, waarvan de 3 eerste de hoofdgedachten van het geheel bij wijze van inleidend overzicht voorop stellen, h. 4—37 over metaphysica handelen en het beginsel dezer philosophie opzettelijk toelichten, h. 38—52 zedeleer en h. 53—80 politiek bespreken, terwijl een kort naschrift (h. 81) het boek besluit. De titel noemt reeds de beide hoofdonderwerpen van het werk: *tao* en *te* (de deugd); en schoon volgens de gemaakte indeeling de eerste helft meer over tao en de tweede over de deugd handelt, zoo is toch die scheiding volstrekt niet absoluut, ook in dat tweede deel komt telkens het hoofdbeginsel ter sprake.

De naam *Tao* is een van die veelbeduidende woorden, die moeilijk te bepalen zijn, maar daardoor zich des te beter schijnen te leenen om het beginsel eener godsdienstige philosophie aan te duiden. Het herinnert in dat opzicht sterk aan het woord *logos*, dat in zoo groote schakeering van beteekenis in de grieksche en alexandrijnsche philosophie voorkomt. Lao-tse heeft het woord tao overgenomen uit het gewone gebruik, waar het van ouds en nog in de heilige litteratuur van het Confucianisme dienst doet in de dubbele beteekenis van beginsel, regel, en weg, methode [1]). Dat tao van ouds een naam der godheid zou geweest zijn is geheel onbewezen. Zulk een hooge vlucht heeft dit woord eerst door Lao-tse

1) Over dat gewone gebruik van *tao* zie PLATH *Rel. u. C.* I p 24 vlg. en FABER *Lehrb. d. Conf.* p 59 vlg. In *Kung-yung* I is tao de ontwikkeling van het wezen. Over tao als de algemeene wet bij *Mencius* zie men FABER *Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage* p 67—71.

genomen, bij wien het inderdaad het hoogste beginsel uitdrukt. Het kan eigenlijk niet bevredigend vertaald worden, noch door *rede* (Rémusat) noch door *weg* (Stan. Julien). Uit de pogingen om het te beschrijven blijkt, welk een uitgebreide taak het vervult. Men heeft getracht Lao-tse's begrip tao te bepalen als: *1°* het absolute, de totaliteit van het zijn en van de dingen, *2°* de phenomenale wereld en haar orde, *3°* de zedelijke natuur van den goeden mensch en het beginsel van zijn handelen [1]). Een ander schrijver ziet in tao grond, kracht, en immanent doel van alle wezens [2]). Elke definitie zal echter wel in gebreke blijven den vollen inhoud van wat Lao-tse van tao leert terug te geven. Zeker is dat wij in dit begrip niet anders kunnen zien dan een godsbegrip: het is het hoogste beginsel waaruit alles wordt afgeleid, in den meest uitsluitenden zin grond der wereld en regel voor den mensch. De eenige keer dat Lao-tse den oppersten keizer, Shang-ti, noemt, is het om te zeggen dat tao ouder, Shang-ti's voorganger is (h. 4). Hoe hoog hemel en aarde ook te eeren zijn (o. a. h. 5, 7), tao is ouder dan zij, tao is richtsnoer voor den hemel, terwijl het zelf van niets afhankelijk is (h. 25). Tao is de oudvader (h. 4) van alle wezens, de moeder der wereld (h. 25), zelfs de voedende moeder (h. 20).

Aangaande tao komen bij Lao-tse twee reeksen van uitspraken soms onmiddellijk naast elkander voor, welke het denken nooit met elkander zal weten overeen te brengen. Volgens de eene reeks is dit absolute zuiver negatief bepaald, als het niet-zijn, als ondoorgrondelijk, eeuwig; terwijl daarnaast tao als grond der wereld is voorgesteld. Deze twee zijn te onder-

1) Douglas *Conf. a T.* p. 190.

2) Rotermund *Die Ethik Lao-tses* p. 9. Weder een andere definitie in v. Strauss *Essays* p. 83.

scheiden als het naamlooze tao, en tao dat een naam heeft, en wel dit laatste zoodra het begint te scheppen; maar deze twee zijn niet van elkander te scheiden maar innig vereenigd (h. 1, 25, 32). Over dit onderwerp schijnt de aanhef van *h. 42* bestemd licht te verspreiden, maar het daar gezegde is zelf van moeilijke uitlegging. Wij lezen daar dat uit tao één, uit één twee, uit twee drie en uit drie alle wezens voortkomen. In die wezens vindt men de tegenstelling van het rustende (yin) en het werkzame (yang) beginsel, vereenigd door de levensziel (khi). Over deze raadselachtige uitspraak is reeds van allerlei gefantaseerd, te beginnen met de Jezuïeten-zendelingen die hier, gelijk elders (h. 14), een aanwijzing vonden dat de drieëenheid den chineeschen wijsgeer bekend was, tot den nieuwsten duitschen commentator, die hier de grondbeginselen der chineesche natuurphilosophie en de diepe wijsheid van Lao-tse bewondert. Wie zal echter uitmaken wat achter dergelijke wonderspreuken schuilt? Mij dunkt dat wij vooral de aanknoopingspunten met het algemeene geloof der Chineezen niet mogen voorbijzien. Die beschouwing nu kent ook een tweeheid als oorsprong der dingen: hemel en aarde; en evenzoo een drieheid: hemel, aarde en mensch; terwijl de wezenlijke en noodzakelijke harmonie waarin die twee of die drie hoofdwezens verkeeren het monisme van de beschouwing waarborgt. Wat nu in die voorstelling aangaande hemel, aarde en mensch concreet is uitgedrukt vinden wij hier in abstracten vorm. Bovenaan staat het éene beginsel, waaruit alles voortvloeit: tao, als negatief wezen nog van de monas onderscheiden, maar toch positief als de oorzaak er van genoemd: daaruit vloeit nu de tweeheid en de drieheid voort; afgetrokken begrippen zijn dus in de plaats der levende wezens getreden. Hetzelfde

geschiedt als die drie nu als yin, yang, khi beschreven worden; waarin wij niet, met sommigen, de alleroudste beginselen van het chineesche denken vinden, want althans de twee eerste komen eerst voor in de latere appendices van *Yi-King*, maar de jongere abstracte uitdrukking van wat vroeger concreet voorgesteld was: het wezen is een beginsel geworden. [1]) Zooveel is zeker, dat ten aanzien van de wereld tao in verschillende verhouding voorkomt. Vooreerst als geheel onafhankelijk van die wereld, buiten haar en eer dan hemel en aarde bestaande, (h. 1, 14, 25); maar dan ook als schepper dier wereld, door wien alles zijn aanvang heeft en voortbestaat, in wien de levenskracht van alle dingen, hun wezen gelegen is, die door de wereld stroomt als beeken en rivieren doen (h. 21, 32). [2]) Zijn werk in de wereld nu kenmerkt zich door een zekere onverschilligheid: tao geeft en voedt het leven, maar zonder onderscheid te maken, zonder heerschappij te oefenen, zijn doen is een niet-doen, ook als hij positief als werkzame oorzaak optreedt kleeft er iets van het negatieve aan dat zijn eigenlijk karakter is (h. 10, 34, 37). Ook hier is iets van het algemeen chineesche denkbeeld te bespeuren, volgens hetwelk de opperheer door geen nauwer band meer bijzonder met een of ander schepsel verbonden is.

1) Ik kan niet zien dat de geschiedenis pleit voor hetgeen Dr. A. Pierson, *Wijsgeerig onderzoek* p. 33 vlgg. geschreven heeft over de „spontane generatie van het abstracte."

2) Evenmin als v. Strauss *Essays* p. 88 zou ik Lao-tse pantheist willen noemen, maar om een andere reden. V. Str. zegt: „nirgends sagt Lao-tse, oder deutet er auch nur an, dass tao aus seiner eigenen Substanz die Dinge gestalte", hij vindt eigenlijk deze leer te hoog om pantheistisch te zijn. Daar staat echter tegenover, dat Lao-tse evenmin de wereld substantieel van tao onderscheidt, maar zich hierover eenvoudig niet uitlaat. Ik acht dat hij niet boven het pantheisme staat maar er beneden; zijn gedachte is nog te onrijp om pantheistisch te zijn.

Ik zie geen reden aan deze godsidee hooge waarde toe te kennen, en Lao-tse in bijzonderen zin een profeet der heidenen te noemen. Geen buitengewone diepte van gevoel doet ons hier het gemis aan heldere gedachten vergeten. Vinden wij telkens bij hem uitroepen van bewondering voor de ondoorgrondelijke grootheid van tao, het is niet dat hij in aanbidding voor de volheid van het leven zijn aangezicht bedekt, maar hij deinst terug voor den onpeilbaren afgrond van het absolute. Hoe groot gewicht ook *Tao-te-king* aan de uitspraken over tao's wezen schijnt te hechten, wij vinden de groote beteekenis van het werk toch veeleer in iets anders: in de zedeleer op dit beginsel gebouwd. De waarde dier moraal toch ligt niet alleen in enkele zuivere inzichten en voorschriften, maar in de opvatting van het leven als een eenheid, waarbij alles van het erkennen van tao, als het wezenlijke, afhangt. Het eerst ontmoeten wij hier een gedachte, waaromtrent wij meer licht zouden wenschen dan het werk ons geeft, nml. het verband tusschen het bezit van tao en het voortbestaan na den dood. Het komt mij voor dat men [1]) ten onrechte de leer der onsterfelijkheid aan Lao-tse heeft ontzegd, maar van den anderen kant behooren de plaatsen die er op zinspelen tot de duisterste van het boek. Er wordt gesproken van het zijn zonder lichaam en dus zonder moeiten (h. 13), van het verlies van het lichaam zonder gevaar (h. 16, 52), van het sterven zonder onder te gaan (h. 33), van het niet meer hebben van een kwetsbare plek (h. 50), alles voor hen die tao hebben erkend. Het is stellig vermetel hierin de leer van het eeuwige leven te ontdekken, of de premissen van Lao-tse's beschouwing zelfstandig

1) Kaeuffer *Geschichte von Ost-Asien* II p. 88 vlgg.

uit te werken. Uit die premissen zou volgen, dat indien tao niet alleen grond maar ook negatie der wereld is, hij die door het erkennen van dat beginsel er zich mede vereenzelvigt, ook verzekerd is van een bestaan dat met het lichaam niet vergaat. Deze gedachte schijnt dan ook werkelijk in de aangehaalde plaatsen door te schemeren. Indien wij bij dit onzekere leerstuk stilstonden, was het om het hooge belang er van, vooral met het oog op den samenhang tusschen Lao-tse en latere Taoisten. In dat latere Taoisme speelt de gedachte aan voortbestaan een hoofdrol; daarom zouden wij gaarne weten in hoeverre zij reeds in *Tao-te-king* wortelt. Nu acht ik het willekeurig aan Lao-tse die hooge gedachten toe te kennen, die de idee der onsterfelijkheid afleidt uit het geloof aan God; of te meenen dat hij zich ten volle bewust was, dat de negatie dezer wereld de affirmatie van een onafhankelijk geestelijk bestaan medebracht.

Uit het gezegde blijkt reeds hoe groot de afstand is tusschen de moraal van Lao-tse en die van Kong-tse. Beschrijft men de eerste als mystisch en quietistisch, de tweede als praktisch en ultilistisch, dan heeft men echter veel minder gezegd dan men zich voorstelt. Inderdaad zijn die kunsttermen ook hier veeleer oorkussens der traagheid dan hulpmiddelen om den waren stand van zaken te begrijpen. Wij hebben reeds gezien dat de z. g. praktische moraal van Kong-tse wel degelijk haar metaphysischen grondslag had. Veroordeelt men een dergelijk metaphysisch beginsel, kan men het niet billijken dat de moraal met de wereld, het geheel, begint en den mensch alleen als deel van dat geheel aanmerkt, in plaats van phenomenologisch van den mensch uit te gaan en zich bij hem te bepalen: men zal ten slotte ook met Kong-tse's

opvatting geen vrede kunnen hebben. Maar de overeenkomst tusschen beiden omvat nog meer dan dit éene punt. Ook bij Lao-tse is de hoofdgedachte der moraal het ontplooien van het ware, eigenlijke wezen van den mensch [1]). Aan de vereeniging met, het erkennen van tao beantwoordt het zich afwenden van de wereld om de ware natuur en bestemming te verwezenlijken. Het moge waar zijn, dat het dogma dat de menschelijke natuur goed is door Lao-tse niet uitdrukkelijk geleerd werd, gelijk in de school van Kong-tse: daarin kan men toch geen verschil van beschouwing vinden [2]), want ook bij Lao-tse is het volgen van tao datgene wat met 's menschen wezen strookt, terwijl aan den anderen kant Kong-tse niet blind is geweest voor de verkeerdheden der menschen, waarvan hij zooveel te lijden had. Maar met deze, trouwens wezenlijke punten, houdt de gelijkheid ook op. De ontplooiing van 's menschen zedelijke natuur geschiedt volgens het Confucianisme in de verschillende kringen en bij den arbeid van het maatschappelijk leven, terwijl Lao-tse met de gemeenschap en de uitwendige ordeningen der maatschappij niet ingenomen is, maar den mensch op zijn inwendig bestaan wijst. Opmerkelijk is in dit opzicht reeds de vroeger vermelde beschrijving van zichzelf, waarin de schrijver uitspreekt hoe weinig hij zich in de wereld t'huis gevoelt (h. 20). Toch predikt hij geen afzondering van die wereld, geen kluizenaarsleven; de heilige mensch heeft zich van de wereld niet uitwendig afgescheiden maar geestelijk afgewend (h. 2, 49). Al wat de wereld den mensch aanbiedt, wat hij in haar waarneemt of welken schat

1) Dit is zeer goed in het licht gesteld door W. Rotermund *Die Ethik Lao-tse's.*

2) Gelijk v. Strauss *Essays* p. 100.

hij in haar verwerft, dient slechts om hem in verwarring te brengen, de kleuren maken zijn oogen blind, de tonen zijn ooren doof (h. 12). Daarom verlate men zijn woning niet, hoe verder men gaat des te minder zal men kennen; maar datgene waar het op aan komt, des hemels weg, kent men zonder naar buiten te zien (h. 47). Die ware kennis sluit veelweterij beslist uit (h. 81). De mensch hangt dus niet van de wereld, de waarde van het leven niet van uitwendige omstandigheden af; de groote spreuk: ken u zelf staat ook hier op den voorgrond, (h. 33, 72), maar heeft ook hier, evenals in de grieksche wijsheid, allereerst een negatieve beteekenis in tegenstelling tot het trachten naar wereldsche dingen.

Heeft de mensch dus aan de wereld niets te vragen, wel heeft hij in de wereld iets te verrichten; ten slotte bestaat zijn rijkdom niet in wat hij opzamelt maar in wat hij geeft (h. 81). Voorbeeld voor den wandel van den heiligen mensch nu is tao. Daarin ligt opgesloten dat het handelen bij den mensch evenmin op den voorgrond staat als bij tao; het komt minder op het doen dan op het zijn aan, (h. 22, 37, 51). Zoo wordt dan het ideaal der zedelijkheid als een nietdoen beschreven; wat evenwel niet absoluut te verstaan is van het handen in den schoot leggen, maar in dien zin dat niet in de uitwendige daden 's menschen deugd ligt, maar veeleer in het verborgen geestelijk leven. Men waardeert dit beginsel m. i. te hoog, wanneer men het vergelijkt met de bestrijding van de werken door Paulus [1]); mij herinnert het veeleer aan het woord van Schiller:

Gemeine Naturen
Zahlen mit dem was sie *thun*. Edle mit dem was sie *sind*;

1) V. Strauss *Tao–te–king Einl.* § 21.

waarbij wij echter opmerken dat. hoe nobel en waar deze uitspraak ook zij, het groote zedelijke probleem er niet door wordt opgelost, daar toch dat *zijn* zich noodwendig in een *doen* moet uiten. Dit geldt ook van Lao-tse, schoon wij verre zijn van voorbij te zien, dat zijn beginsel van niet-doen licht werpt op zekere zijden van het leven, welke een meer actieve zedelijkheid soms voorbij ziet. De gedachte dat wereldsche winst ten slotte verlies is, en omgekeerd, is in allerlei vorm uitgesproken, (h. 44, 48 e. e.). Zoo kent Lao-tse ook de kracht der zwakheid, hij weet dat het weeke ten slotte overwint en het harde verbroken wordt (h. 43, 76, 78). Hij kent de wet der tegenstelling, en weet dat niet de vermetele maar de barmhartige sterk is, en daarom is barmhartigheid de eerste en voornaamste der schatten die hij verwerft (h. 67). Tot denzelfden gedachtenkring behoort ook het voorschrift van kwaad met goed te vergelden (h. 63, 49). Kong-tse heeft deze vermaning gekend en er zich tegen verklaard; volgens hem moet men den vijand rechtvaardig en den vriend welwillend behandelen. [1]) Is deze laatste moraal ook elders in het heidendom gangbaar, men is natuurlijk niet in gebreke gebleven te doen opmerken hoe hoog Lao-tse zich boven dat standpunt verheft: hij alleen spreekt het woord uit dat eerst eeuwen later het christendom zou prediken. [2]) Ik kan met dien lof niet instemmen; hij berust daarop dat men deze uitspraak uit haar verband rukt en isoleert en daardoor het gehalte en de strekking er van overschat. Het vergelden van kwaad met goed behoort bij Lao-tse tot de moraal van het niet-doen, het berust op een zekere

1) *Lun-yu* XIV : 36.

2) Zoo zelfs Douglas p. 206, 220.

onverschilligheid voor en geringschatting van het kwaad: de heilige mensch is er niet vatbaar voor, laat er zich niet door storen, blijft daartegenover zichzelf d. w. z. goed. Het is echter duidelijk dat hier van geen eigenlijke overwinning sprake is; deze is eerst behaald als het kwade in al zijn omvang ervaren en dan door het goede verzwolgen is. De aantrekkelijk zuivere, de hooge en diepe moraal van Lao-tse houdt geen rekening met de machten van het kwaad, van de wereld, van de hartstochten over den mensch. Zijner is de dwaling der stille, peinzende naturen, die niet weten hoe sterk de prikkels zijn en de ketenen, waarmede de wereld den mensch voortjaagt en kluistert. Daarom is zijn zedeleer nog veel minder dan die van Kong-tse, schoon om andere redenen, voor ieder bruikbaar. Ook zij is niet zuiver menschelijk, zijn humanisme is, in den omgekeerden zin als dat van Kong-tse, afgeknot. Het Confucianisme beschouwt den mensch in de verschillende kringen der gemeenschap, Lao-tse let uitsluitend op zijn wezen, zonder zich met bijzondere plichten op te houden.

Bij dezen stand van zaken kan het ons verbazen dat Lao-tse in zijn werk ook over politiek heeft gesproken. Geesten van zijn stempel houden zich gewoonlijk weinig met staatsmanskunst bezig. Dat hij het deed was wel een tol dien hij betaalde aan zijn eeuw en aan zijn land, waarin ieder die nadacht noodwendig ook over den staat moest nadenken. Lao-tse's politiek nu valt, evenals die van Kong-tse, geheel samen met zijn moraal: ook bij hem zijn de heilige mensch en de goede regent één, deze laatste is dus ook een man van het niet-doen (h. 3, 66 e. e.). Hier nu komt Lao-tse's afkeer van al wat gemaakt is uit, van al het historische, van inrichtingen en regels, van de beschaving in

het algemeen. Geen staat met een menigte van instellingen, zooals Kong-tse wil, is zijn ideaal, maar een soort van anarchie, waarin het rijk tao heeft, d. w. z. dat er zoo min mogelijk wetten en inrichtingen, kunst en beschaving is, dat alles rustig en vanzelf gaat en men het volk niet zoeke te verlichten maar met eenvoud te regeeren (h. 29, 46, 57, 65). Karakteristiek is het hoofdstuk waarmede de tweede afdeeling, die over de deugd, begint (h. 38). Daar wordt de weg van het verval geteekend, het is de weg van hen die het wezen verzaken om het uitwendige doen te betrachten. Verliest men tao, dan houdt men deugd over, daarna menschlievendheid, daarna gerechtigheid, eindelijk betamelijkheid. Wie de laatste aanhangt staat reeds niet meer op een hoog standpunt van deugd. Wij zien dus in Lao-tse een tegenstander van die menigte van uitwendige geboden en werken, regels van betamelijkheid en voorgeschreven gebruiken, die het Confucianisme wil inprenten. Bij den ouden wijze komt het op het zijn aan, maar dat zijn, niet bezield door een levend ideaal, blijft ledig en zonder inhoud. Hoe met name op het gebied van den staat dit beginsel zich kan verwezenlijken, blijft in het duister. Slechts ééne bijzondere toepassing is door Lao-tse gemaakt, nml. de verwerping van den oorlog. Telkens komt hij er op terug dat men niet in wapenen en krijgsrossen zijn kracht zoeke, dat de veldheer na de overwinning treure als bij een uitvaart, (h. 31). Wat hij wenscht is een zeer kleine staat, waar weinig wapens zijn, die daarenboven nooit gebruikt worden, waar geen weelde te vinden is, ieder tevreden is met wat hij heeft en rustig blijft waar hij is, zoodat hij de hanen van het naburig landje hoort kraaien en de honden blaffen, maar sterft zonder die grens te hebben overschreden, (h. 80). Ons kan dit beeld niet toelachen, ja

het schijnt ons min of meer ridicuul; ging de menschheid er op gelijken er zou geen werelgeschiedenis meer bestaan, en met alle lagere neigingen zou ook elk hooger streven uitgedoofd zijn. Stellig lag dit niet in de bedoeling van Lao-tse; maar het toont zijn kortzichtigheid, dat hij dit noodzakelijk gevolg van zijn leer niet heeft doorzien. Voorzeker moet de godsdienst den mensch een kracht en een doel buiten deze wereld doen kennen; maar die prediking moet evenzeer licht verspreiden over deze wereld, en daar den mensch zijn plaats en werk aanwijzen. Dit nu mist men bij Lao-tse: zijn leer is ten slotte louter negatief. Wij mogen min of meer sympathie hebben voor de diepte van zijn geest, welke hem sommige raadselen van wereld en leven deed voorgevoelen; maar wij moeten niet denken, dat hij van die raadselen één enkel heeft opgelost of ook maar zuiver geformuleerd. De geschiedenis van den chineeschen godsdienst heeft Lao-tse's werk te waardeeren als een belangrijken tegenhanger van Kong-tse's arbeid, met hem op den gemeenschappelijken bodem van den ouden godsdienst gegroeid en in verscheidene punten overeenkomend, maar die zijden ontwikkelend welke Kong-tse verwaarloost. Doch dit zijn juist de kanten welke de menigte het minst treffen. Vandaar dat Lao-tse steeds de verborgen wijze is gebleven. Hoe zeer men zijn naam ook heeft geëerd, ja zelfs hem als hoofd eener godsdienstige gemeenschap aanbidt, zijn werk is onvruchtbaar gebleven.

Het is trouwens met de gebrekkige gegevens die wij bezitten moeilijk een bevredigende voorstelling te krijgen van den invloed door Lao-tse uitgeoefend. Noch omtrent zijn voorloopers noch omtrent zijn volgelingen zijn wij voldoende ingelicht. Wij weten niet op welke punten zijn denken dat van vroegeren eenvoudig voortzet, en waarin het er zich tegen-

over stelt. Wij weten evenmin waar en in welke mate zijn woord weerklank heeft gevonden. Zooveel is zeker dat Lao-tse zich aansluit aan een schare van ouden, wier namen hij in zijn werk niet noemt maar wier spreuken hij aanhaalt: deze citaten beslaan in het korte *Tao-te-king* een zeer ruime plaats. Terwijl de heerschende richting hoe langer zoo meer haar aandacht alleen schenkt aan de verhoudingen der menschen onderling, zijn er van ouds die meer tot bespiegeling overhellen, die behoefte gevoelen na te denken over het beginsel der wereld en over den wonderbaren kringloop van dood en leven.[1]) Vormen deze mystieken, als wij ze zoo mogen noemen, een afzonderlijke gemeenschap? Het blijkt nergens, noch voor den tijd die aan Lao-tse voorafgaat, noch voor de eeuwen die onmiddellijk op hem volgen. Van een secte of gemeente der Taoisten te spreken, waarvan Lao-tse hervormer of stichter zou zijn geweest, leidt slechts tot misverstand. Wij vinden bij hem niets dat gemeentevormend zou kunnen werken, noch den ijver om oude instellingen te sloopen, noch de begeerte om nieuwe te maken, noch van die scherp geteekende wachtwoorden die als beginselen en leuzen eener gemeenschap kunnen dienen. Met hooghartige onverschilligheid wordt geen godsdienst gesticht, evenmin als hij alle vormen kan missen. Wij zien dan ook niet dat de schrijvers der eerstvolgende eeuwen van een godsdienst gewag maken die naast den rijksgodsdienst zich baan zoekt te breken.

Wat echter duidelijk uitkomt is, dat in die eeuwen tal van denkers en volksleeraars afwijkende meeningen voorston-

1) Deze laatste gedachte *Yin-phu-king* XVII. (*Ann Mus. Guimet* I. p. 277) *Tao-te-king* 50. *Licius* I : 4b.

den, door de volgers van Kong-tse, die wij de orthodoxen kunnen noemen, met nadruk bestreden. Zoo klaagt Mang over het voortwoekeren van in zijn oog bedenkelijke leeringen: de woorden van Yang en van Mih (zoo zegt hij) vervullen het rijk[1]). En deze twee waren de eenigen niet, die zich veroorloofden andere paden te bewandelen dan Kong-tse had gebaand. Een geschiedenis der chineesche wijsbegeerte, die nog op zich laat wachten, zal ons waarschijnlijk duidelijk doen zien, wat wij nu nog slechts vermoeden, nml. dat de 5e en 4e eeuw v. C. zich gekenmerkt hebben door opgewekte belangstelling in wijsgeerige onderwerpen. Wij vragen hier naar het verband dier beweging met Lao-tse en het Taoisme. Allerlei tegenspraak tegen het Confucianisme doet zich al luider hooren, en die oppositie schaart zich min of meer om Lao-tse. Er zijn in deze periode denkers die zich vrij nauw aan Lao-tse aansluiten; andere wier gedachte met de zijne niets gemeen heeft dan de geringachting van inrichtingen en voorschriften van Kong-tse, doch deze gemeenschappelijke antipathie tegen de heerschende orthodoxie brengt hen samen. Men heeft de Taoisten soms de rationalisten van China genoemd: onjuist, want de benaming past voor 't minst even goed voor de volgers van Kong-tse; maar de Taoisten zijn de ketters, de vrijdenkers van China. Merkwaardig is dat zij als zoodanig niet voorkomen bij Mang, den grooten verdediger van het Confucianisme, die wel afwijkende stellingen heftig bestrijdt, maar noch Lao-tse noch zijn beide voornaamste volgelingen Lih-tse en *K*wang-tse noemt. Is dit een handigheid der polemiek, of heeft hij inderdaad niet in het Taoisme den grooten vijand gezien? Zooveel is zeker dat de echte Taoisten

1) *Mencius* IIIII IX: 9. 10.

zich minder ontzagen op Kong-tse af te geven [1]), en dat de leeraars door Mang het felst bestreden min of meer tot de hunnen werden gerekend. Zoo zelfs Yang, dien Lih wel als een afvallig leerling van Lao-tse doet optreden, en met wiens beginsel hij zich zelfs niet kan vereenigen, maar wiens leer hij toch uitvoerig en opzettelijk mededeelt [2]). Mih-tse daarentegen, schoon zelf geen volgeling van Lao-tse, deelt in de vereering der Taoisten.

Intusschen wijken, gelijk reeds werd opgemerkt, deze denkers onderling zeer van elkander af. Yang's beginsel was: ieder voor zichzelf; alles achtte hij ijdel behalve het genot, en hij ontzag zich niet dit in de grofsten vorm te prediken. De edele menschen, Shun en Yn, hertog *K*au en Kong-tse, wat hebben zij aan hun deugd gehad? Zij vergalden zich het leven met moeite en inspanning, en aan den roem bij het nageslacht hebben zij niets, want zij zijn dood. Hoeveel wijzer daarentegen die tyrannen, die wel algemeenen afschuw wekken, maar die begrepen dat de mensch leeft om aan zijn lusten te voldoen, en daarom het leven volop hebben genoten. [3]) Dat zijn leeringen die altijd de zinnelijkheid der menigte zullen streelen, maar waartegenover toch de ernstige levensopvatting, voor welke deugd geen ijdele klank is, gemakkelijk gewonnen spel heeft. Stellig komen deze beschouwingen niet voor rekening van het Taoisme; maar toch treft het ons, dat dit er niet met nog meer nadruk tegen opkomt. Van grooter beteekenis is de gestalte van Mih; en het schijnt

1) O. a. *Licius V* : 10. Elders, b. v. IV. VIII wordt Kong-tse met achting door hem genoemd.

2) *Licius* IV : 15, VIII : 2. VII.

3) *Licius VII* : 11 Een overzicht van Yang's leer geeft Legge *The life and works of Mencius* p. 91—99.

zelfs eenigszins onbillijk dat Mang hem met Yang op ééne lijn plaatst. Mih wil inscherpen alle menschen gelijkelijk te beminnen, het onderscheid maken is volgens hem de wortel van alle kwaad. Deze leer der algemeene liefde als beginsel van het leven en ook van den staat heeft Mang al te gemakkelijk zoeken te weerleggen door de opmerking, dat daarmede de kinderlijke piëteit vervallen zou. Bij de Taoisten vond de gedachten van Mih meer bijval, schoon zij niet uit het Taoisme zelf was voortgekomen [1]). Maar ook onder die Taoisten zelf stonden mannen van beteekenis op: vooral Lih-tse, wiens leeftijd niet geheel zeker is maar die waarschijnlijk omstreeks 400 gebloeid heeft, en *K*wang-tse dien wij in de tweede helft der 4e eeuw plaatsen en die dus tijdgenoot was van Aristoteles. Dien *K*wang roemt Faber als China's grootsten denker: om dat te kunnen beoordeelen zullen wij moeten wachten tot hij ons in vertaling toegankelijk is geworden. De enkele vrij onbeduidende verhalen en treffende gezegden ons uit zijn werk medegedeeld, geven ons geen inzicht in de wereld van zijn gedachten. Alleen doet de sterke neiging om in beelden te philosopheeren ons vermoeden, dat het stelsel aan helderheid te wenschen over zal laten [2]). Beter zijn wij ingelicht omtrent Lih-tse, van wiens werk wij een volledige vertaling bezitten [3]). Ook hier echter

1) Over Mih: LEGGE t.a.p. p 99—121 en FABER *Die Grundgedanken des alten chinesischen Socialismus od. die Lehre des Philosophen Micius.*

2) Een onlangs verschenen engelsche vertaling is mij nog niet onder de oogen gekomen. FABER *Ein noch unbekannter Philosoph der Chinesen.* (*Allgem. Missions-Zeitschrift* 1881). Over beide wijsgeeren DOUGLAS p. 221—234.

3) Eveneens van E. FABER *Der Naturalismus bei den alten Chinesen sowohl nach der Seite des Pantheïsmus als des Sensualismus od. die sämmtl. Werke des Philosophen Licius.* Het overzicht van zijn leer is wel wat al te systematisch.

zoekt men te vergeefs naar een strenge volgorde van gedachten. Het zijn meest korte gesprekken in vrij lossen samenhang, waarin de hoogste probleemen veeleer worden aangeroerd dan bevredigend toegelicht. Het is niet vreemd dat Lih soms den indruk maakt van een eklekticus, want hij laat Kong-tse en Yang-tse bijna even dikwijls aan het woord als Lao-tse. Toch is het duidelijk dat hij op de lijn van den laatste zich beweegt: ook zijne bespiegeling houdt zich met het geheel bezig, dat ook bij hem zijn grond heeft in het niet-zijn; de zedelijkheid bestaat eveneens in onverschilligheid, niet-doen.[1]) Maar zijn gedachte is breeder, zijn blik ruimer dan die van Lao-tse, en zijn uitdrukking, ook waar hij hetzelfde zegt, dikwijls treffender.[2]) Een kenmerkend verschil echter ligt vooral in de waardeering der magie. De toovermacht erkent en billijkt Lih-tse niet alleen, zij vloeit volgens hem uit het wezen van den mensch en van de dingen voort. Door oefening kan de menschelijke geest niet slechts vrijheid van maar ook macht over de uitwendige dingen erlangen, de overeenstemming van zijn geest met de dingen maakt dat deze hem niet weerstaan, dat hij op den wind kan vliegen en door het vuur gaan. Wat de toovenaar gebruikt is eigenlijk een algemeen menschelijk vermogen, waarvan de toekomst wellicht nog veel rijker ontplooiing zal vertoonen.[3])
Merkwaardig is, dat het Taoisme alzoo de tooverij aanvaardt, niet gelijk het Confucianisme praktisch de van ouds be-

1) II : 11, VIII : 11, IV : 8, 15, e. e.

2) Dit blijkt o. a. als men *Tao-te-king* 16 vergelijkt met *Licius* I : 11, waar over den dood gesproken wordt die „de edelen tot rust en de lagen tot onderwerping brengt;" is het sterven een naar huis gaan dan zijn de levenden pelgrims, enz.

3) Men zie vooral plaatsen als II : 3, 4. 12, 13. III : 1—3.

staande middelen van divinatie als een onderdeel van den cultus eerbiedigt, maar een conceptie van het heelal huldigt welke de magie hoog leert schatten. Ook *Yi-king* bevat dergelijke gedachten, maar staat in dat opzicht dan ook onder de heilige boeken van het Confucianisme geheel op zichzelf. Bij Lih-tse echter is het denken ook in dezen nog lang niet zuiver, zooals o. a. blijkt uit de wijze waarop hij de bedenking bejegent tegen het bestaan van een levenselixir daaruit geput, dat de man die het bezat zelf gestorven was. Hiertegen merkt hij op, dat men zeer wel iets bezitten kan dat men zelf niet gebruikt [1]). Het belangrijkste van die plaats is stellig wel dat daaruit des schrijvers geloof aan een middel der onsterfelijkheid blijkt. Door dit een en ander is Lih-tse voor ons belangrijk, als tusschenschakel tusschen de zuivere speculatie van Lao-tse en de vele tooverpraktijken der nieuwere Taoisten.

Wij hebben tot hiertoe over dat Taoisme slechts als over een richting van den menschelijken geest gesproken, maar nog niet over de rol welke het in de wereld heeft gespeeld. Die rol hangt ten nauwste samen met het geloof aan toovermiddelen, vooral om de onsterfelijkheid te verwerven. In de tweede helft der 3e e. v C. vinden wij dat geloof heerschend. Die periode is een der belangrijkste in de chineesche geschiedenis, ook ten aanzien van den godsdienst. Eindelijk was de reeds verscheidene eeuwen stervende derde dynastie omvergeworpen door het stoutmoedig stamhuis van *Khin*, en de tweede vorst uit dat huis, Shi-hwang-ti, aan wiens naam reeds een titel was toegevoegd dien geen der vroegere heerschers had aangenomen (hwang-ti) slaagde er in een machtig centraal gezag in China te vestigen. Hij brak de macht der groote leenvorsten, en wist zijn eigen

1) VIII : 25.

gebied uit te breiden en dat van het rijk tegen de invallen der barbaren te verdedigen [1]). De keizer die de oude toestanden met geweld opruimde stiet natuurlijk op den tegenstand der geleerden uit Kong-tse's school, en ook dezen vijand spaarde hij niet, integendeel hij liet vele Confucianisten ombrengen en de heilige boeken, vooral *Shu-* en *Shi-king* verbranden, waarbij hij alleen *Yi-king* als werk van divinatie spaarde. Hebben wij hem daarom voor een ijverig volger van Lao-tse te houden? Het is misschien gewaagd het te beweren, schoon hij natuurlijk de schriften der Taoisten ontzag, en zelf een gewillig oor leende aan allerlei beoefenaars der tooverpraktijken. Zelfs moet hij een aanzienlijke scheepstocht uitgerust hebben om van de eilanden der oostelijke zee den drank der onsterfelijkheid te halen, dien goede geesten daar aan de bezoekers schonken. De reizigers werden door tegenwind teruggedreven, maar daardoor schijnt de keizer zijn geloof niet verloren te hebben.

De macht der *Khin* dynastie was zeer kortstondig van duur, en schoon onder de Han, die na hen den troon beklommen, de heilige litteratuur van het Confucianisme weer in eere kwam, waren er toch ook onder hen die het Taoisme met zijn tooverij en alchymie beschermden, en belangstelden in het zoeken naar het levenselixir en den steen der wijzen. Of het Taoisme gedurende deze eeuwen in iets anders bestond dan in het rondventen van dergelijke middelen weten wij niet. Evenmin of een of andere organisatie deze lieden onderling verbond; de overlevering doet den eersten taoistischen paus opklimmen tot in de eerste eeuw onzer jaartelling [2]). Van

1) Hem wordt de bouw van China's grooten muur toegeschreven, doch waarschijnlijk ten onrechte, waarover men zie von Möllendorff. *Die grosse Mauer von China.* ZDMG. XXXV.

2) Men zie de noot bij Legge *The religions of China* p. 233.

het grootste belang voor de verdere ontwikkeling van het Taoisme is echter de in diezelfde eeuw vallende invoering van het Buddhisme in China. Deze twee stroomen hebben hun wateren gemengd; voorbijgaande mogen Buddhisme en Taoisme getracht hebben elkander te verdringen, van den aanvang af tot heden hebben zij meest gemeene zaak gemaakt, en den sterksten invloed op elkander uitgeoefend. Hun lotgevallen, bij de wisselende gunst en ongunst der keizers, hebben wij hier niet te beschrijven. In den loop der tijden zien wij gewoonlijk Taoisme en Buddhisme veel lager geacht dan den rijksgodsdienst van Kong-tse, maar met grooter invloed op het volk, tot welks verbeelding zij meer spreken en welks bijgeloof zij meer opwekken en bevredigen[1]). Op de vereering van den persoon van Lao-tse heeft stellig het Buddhisme invloed gehad. Eerst in de tweede eeuw onzer jaartelling vernemen wij van offers aan den stichter van het Taoisme gebracht, tegen het eind der 5e e. verrijzen de taoistische tempels en kloosters, en in de tweede helft der 7e onder de Tang-dyn. wordt Lao-tse heilig verklaard. Niet minder duidelijk is de invloed van het Buddhisme op de legende van Lao-tse, die allengs grooter omvang krijgt. Niet alleen voorvallen van zijn leven worden verhaald die duidelijk aan de Buddha-legende ontleend zijn, maar ook van verschillende verschijningen van Lao-tse die dan de incarnatie van een eeuwig beginsel, van tao, wordt is sprake. Het volle licht schijnt over dit onderwerp nog niet, maar het vermoeden is geoorloofd dat de geheele vergoding en cultus van Lao-tse eerst van de aanraking met het Buddhisme dagteekent. Maar ook wederkeerig heeft het Taoisme op het

1) Over dit onderwerp zie men J. Edkins *Chinese Buddhism* vooral ch. XXIV.

Buddhisme invloed gehad, als bewijs kan men o. a. die afdeeling van Buddhisten noemen die sedert bijna 3 eeuwen onder den naam van Wu-wei-Buddhisten een oude leus van Lao-tse (wu-wei niet-doen) in hun schild voeren, een beginsel waarin trouwens de twee godsdiensten elkander ontmoeten.

Bij het voortwoekeren van bijgeloof onder allerlei vormen is echter de oude speculatie van Lao-tse niet geheel en al vergeten. Het *Tao-te-king* is in eere gebleven en veel bestudeerd. Ook in deze kringen ontmoeten wij nu en dan reiner bemoeiingen dan die met toovermiddelen. In de 15e eeuw zou een keizer der Ming-dyn. aan een taoistisch priester die hoog opgaf van zijn magisch vermogen geantwoord hebben: „het eenige ware middel om lang te leven is rein te zijn van hart en vrij van begeerten." Het langleven wordt dus altijd als het hoogste goed beschouwd, maar het is aan zedelijke voorwaarden gebonden. Dit is ook de leidende gedachte van „het boek der belooningen en straffen," het invloedrijkste werk der nieuwere taoistische litteratuur [2]). Het is onzeker uit welken tijd het stamt, stellig is Lao-tse aan wien men het toekent de schrijver niet, misschien is het uit den tijd der Song-dyn (960—1279), ongetwijfeld bestond het in het eind der 16e e. toen onder de Ming de taoistische geschriften verzameld zijn. Dit boek bekleedt een zeer voorname plaats onder de bijbels van de menschheid: zijn populair onderricht maakt het tot een zeer geschikten gids voor de menigte, en het geniet zoo hoog aanzien dat de verbreiding er van ook

2) *Kan-Ying-Phien* LEGGE wil den titel liever vertalen: „The book of actions and their retributions." (*The rel. in Ch.* p 185). Ook dit boek is het eerst in Europa bekend geworden door RÉMUSAT, doch volledig vertaald door STAN. JULIEN *Le livre des récompenses et des peines.* (1835).

kosteloos onder de armen voor een verdienstelijk werk doorgaat. Het boek bestaat uit 212 korte spreuken, toegelicht door een 400tal anecdoten. Uit het eerste dier gezegden blijkt de geest van het geheel volkomen duidelijk. „Geluk en ongeluk des menschen zijn niet te voren bepaald; hij bereidt ze zichzelf door zijn gedrag. De belooning volgt op de deugd en de straf op het kwade evenals de schaduw met de lichamen verbonden is." Die belooningen en straffen nu bestaan in verlengen of verkorten van het leven. Voor groote overtredingen worden 12 jaren, voor kleine 100 dagen van het leven afgesneden. Hoe streng die maatstaf is blijkt o. a. uit den vroegen dood van een voor het overige deugdzaam man, die echter met 25 jaren stierf schoon hem 59 jaren waren bestemd, omdat hij geen wierook brandde en 's morgens te lang sliep, twee fouten die hem ieder 12 jaren kostten [1]). Als wachters over der menschen gedrag en handhavers van dien maatstaf doet een schare van geesten dienst, die den mensch overal vergezellen en zijn fouten opteekenen: hemelsche geesten (meest van sterren), geesten die in 's menschen lichaam huizen, en de genius van den haard. Het boek geeft nu verder een reeks van voorschriften aangaande wat te betrachten of natelaten is om de belooningen te erlangen en de straffen te ontgaan. Het groote aantal dier geboden en verboden wijst reeds uit dat zij tamelijk in bijzonderheden afdalen; toch is er geen spoor in van de verfijnde, het geweten misleidende onderscheidingen der casuïstiek, het is een massieve populaire moraal die ons hier wordt voorgezet. Een zeer groot deel behoort tot die moraal die altijd en overal geldig blijft, b. v. het verbod om anders te spreken dan men denkt; andere spreuken doen ons het volksbijgeloof kennen, b. v. dat

1) Bij STAN. JULIEN p. 29.

men het houten beeld van een mensch niet mag begraven om hem de nachtmerrie te bezorgen, en dat men niet tegen verschietende sterren mag spuwen; hier en daar kunnen wij den invloed van het Buddhisme vermoeden, vooral in het groote gewicht gehecht aan het sparen van al wat leeft, ook van planten en dieren. Het zou stellig de moeite waard zijn in een opzettelijke studie het karakter dezer populaire moraal na te gaan. Uit de anecdoten spreekt het vaste geloof aan de rechtvaardigheid van 's menschen lotsbedeeling, dat, hoe luide ook door de ervaring gewraakt, onuitroeibaar schijnt te zijn in 's menschen gemoed. Ons treft hier het meest de verre afstand van Lao-tse, wiens vlag evenwel deze lading dekt. Niemand die de raadselen van *Tao-te-king* bepeinst zal vermoeden dat uit deze school het meest populaire stel van zedelijke voorschriften en verhalen zal voortkomen. Het kon dan ook alleen geschieden door een zoo groote gedaanteverwisseling, dat van het oorspronkelijk Taoisme weinig meer kenbaar was. Hier is het streven nu niet meer gericht op hetgeen buiten de wereld is, het éene, het inwendige; maar de vele verhoudingen van het uitwendige leven zijn geregeld, zonder aanduiding dat het ware leven daarbuiten te zoeken is. De hooge waardeering van het aardsche leven, dat volgens dit stelsel het grootste goed is, ligt buiten de lijn van Lao-tse; evenmin als het groote aantal van geboden en verboden voor het handelen met de leer van het niet-doen is overeen te brengen. Met dat al mogen wij niet voorbijzien, dat het boek der belooningen en straffen op menig punt een zuivere opvatting voorstaat: het wil de deugd inscherpen en eindigt met de vraag: „waarom spant men zich dan niet in om het goede te doen?" Die deugd plaatst het niet alleen in het uitwendig handelen maar ook in de gezindheid, en

de zelfzucht weet het met kracht te bestrijden, behalve in haar laatste bolwerk: het uitzicht op loon. Wel verre van deze gedachte uit te roeien maakt deze moraal er het groot motief der zedelijkheid van, en spiegelt den deugdzame lang leven en voorspoed voor, gelijk zij den overtreder met ontijdigen dood bedreigt. Gelijken geest van betrekkelijke zuiverheid ademen nog verscheidene andere geschriften, die wel minder dan het zooeven besproken werk maar toch in ruimen kring verspreid zijn, daaronder vooral het boek der verborgen zegeningen.

Geeft alzoo de taoistische litteratuur getuigenis aan eischen der zedelijkheid die ook in ons oog zuiver zijn, dit mag ons oordeel over dezen godsdienst niet al te gunstig stemmen. Want dit is slechts éene zijde, en wat er in deze moraal goeds is wordt in de praktijk geheel en al afgebroken door de lage opvatting van wereld en leven. De minachting welke beschaafde Chineezen voor het Taoisme koesteren is ten volle verdiend. De priesters van alle rangen zijn diep onkundig en losbandig, kwakzalvers die het volk aan hun leiband houden door het in den waan te brengen dat zij over de middelen beschikken om de geesten gunstig te stemmen, de toekomst te voorzien, en onheil af te wenden. Ook in den cultus is niets verheffends [1]). Een groot aantal van beschermgeesten die wereld en leven beheerschen zijn er het voorwerp van, onder deze staan de sterren zeer op den voorgrond. Zoo ver is deze godsdienst van de gedachte van Lao-tse vervreemd, dat onder de godheden zelfs een van den rijkdom gediend wordt, alsof het aardsche goed eenige waarde voor

1) Hierover zie men J. Edkins *Religion in China*, vooral ch. IX. Het komt mij echter minder juist voor. als hij het Taoisme de materialistische school van China noemt, daarvoor is het te weinig philosophisch, en in de praktijk hebben wij hier veeleer met animisme te doen.

den volger van tao hebben kon. Onder de voorwerpen van vereering bekleedt Lao-tse zelf nu een hooge plaats. en wel, in navolging van Buddha. in drieërlei gedaante, als „de drie heiligen" voor de drie tijden verleden, heden en toekomst.

De naam van Lao-tse vertegenwoordigt in de godsdienstgeschiedenis een belangrijk probleem. Hoe is het mogelijk dat de „verborgen wijze," die bescheiden en niet voor de wereld leefde en wiens denken liefst de eenzame hoogten der speculatie zocht, de beschermgod is geworden der toovenaars en oplichters, aan wien een onkundige menigte en zinnelijken cultus wijdt? Men kan dit verklaren uit de omstandigheden, en er op wijzen dat het Confucianisme door zijn eenzijdigheid indirect, en het Buddhisme meer direct de richting hebben bepaald waarin het Taoisme zich heeft ontwikkeld; ook kan men in dit laatste de bedding zien waarin de door het Confucianisme teruggedrongen stroom van het volksbijgeloof zich ten slotte een weg heeft gebaand. Men zou aan den anderen kant wellicht reden vinden te spreken van een misverstand: de eenzame mystieke denker zoekt in de schatten van het verborgen leven wat hem boven den dood verheft, en de groote hoop die daar iets van hoort verluiden denkt aan een geheimmiddel om te blijven leven; de eerste wil den mensch inwendig vrij maken van de wereld, maar de menigte verstaat dat physisch van toovermacht: een verwarring van het geestelijke met het zinnelijke waarvan de geschiedenis der godsdiensten allerwege zoo vele voorbeelden weet aan te wijzen. Dit misverstand toch is verre van toevallig, en vollediger bekendheid met de wijsgeeren der 5e en 4e e. v. C. zal zeker doen zien, gelijk wij reeds boven opmerkten, dat Lao-tse wel niet aansprakelijk kan gesteld worden voor alle afwijkingen van het later Taoisme, maar dat toch in zijn richting

reeds het aanknoopingspunt voor dat verval aan te wijzen is. De leer van tao, den ondoorgrondelijken grond van alle dingen, voor 's menschen rede ontoegankelijk, en de moraal van het niet-doen hebben in alle tijden veel aantrekkelijks, en zijn alleszins verklaarbaar als protesten van den menschelijken geest tegen elk rationalistisch en nomistisch standpunt, dat de diepten van dien geest schijnt te loochenen. Maar dat protest tot stelsel verheven brengt de grootste gevaren mede. Want de mensch aan de heilzame tucht van rede en wet onttrokken moet noodwendig verwilderen zoowel verstandelijk als zedelijk. Hoe hoog men de mystische, theosophische, of hoe men ze noemen wil, bespiegeling ook schatten moge, en stellig zou zonder haar het godsdienstig leven der menschheid vrij wat armer zijn, waarschuwend blijft daar tegenover klinken het bekende:

Verachte nur Vernunf und Wissenschaft,

uit Göthe's Faust. Wie dit lagere veracht om onmiddellijk het hoogste te grijpen vervalt tot de geheime kunsten; wie het recht van het natuurlijke niet erkent maar daarbuiten het bovennatuurlijke zuiver meent te ervaren en te verwezenlijken, voor dien wordt ten slotte dat bovennatuurlijke het magische [1]). Het kan misschien wat onbillijk schijnen in het latere Taoisme de kritiek te vinden der voor velen zoo aantrekkelijk diepe en reine speculatie van Lao-tse; maar is het niet volgens den regel dat men naar de vruchten den boom beoordeelt?

1) Mij staat hier weder een diep ware uitspraak van ROTHE voor den geest: „Die Aufgabe in der Theologie ist gegenwärtig, im Christenthum das *Uebernatürliche* (im strengsten Sinne) geltend zü machen, aber mit unbedingtem Ausschluss des *Magischen.* (*Stille Stunden* p. 266).

ZARATHUSTRA.

Onze belangstelling voor de geschiedenis, ook voor die van overoude volken die wij uit al te schaarsche gegevens slechts gebrekkig kennen doch wier beschaving ons niettemin geen rust laat maar telkens tot nieuw onderzoek prikkelt, spruit uit tweeërlei oorzaak voort. Het is den geschiedvorscher ten slotte niet te doen om de feiten op zichzelf, gesteld dat men die ooit zuiver zou kennen, maar om die feiten als belichaming, openbaring van ideën, als uitingen waarin bepaalde zijden en krachten der menschelijke natuur zich aan ons vertoonen. Zoekt men dus in de geschiedenis de representatieve gestalten en richtingen, zoodat een persoon, een tijdvak, een beschaving het type wordt dat min of meer onvermengd een bepaalde zijde der menschelijke natuur vertegenwoordigt, dan levert de studie een reeks van belangrijke en leerrijke tafereelen, maar zonder onderling verband. Daarom gevoelen wij behoefte aan de feiten nog een anderen maatstaf aan te leggen, en trachten de historische lijnen op te sporen, de historische machten te leeren kennen die uit het verleden stammend het leven der toekomst beheerschen, de invloeden die soms in het verborgen werkend zich eeuwen lang doen gelden. Sommige volken en perioden lokken meer uit tot beschouwingen van de eerste soort, bij andere dringt zich

het tweede aan ons op, terwijl bij de meeste groote kultuurvolken onze blik zich zoowel op het een als op het ander richt. Er zijn eigenlijk slechts enkele beschaafde natiën, die geheel of grootendeels in afzondering zich hebben ontwikkeld, buiten den stroom der wereldgeschiedenis gebleven zijn, en ons louter om huns zelfs wil levendig belang inboezemen. Zoo zijn de Indiërs en in nog hooger mate de Chineezen: want al is uit Indië de meest verbreide wereldgodsdienst voortgekomen, geen dezer beide volken heeft toch op den gang der beschaving invloed gehad of het kapitaal der menschheid vermeerderd: en eerst in den allerjongsten tijd kan men er van spreken dat het indische denken eenige macht verkrijgt over de geestelijke ontwikkeling der westersche volken, en het is nog twijfelachtig of dit van langen duur en van diepe beteekenis wezen zal. Maar Indië en China, al zijn zij ter zijde geoleven terwijl de beschaving door de wrijving en botsing van andere volken voortging, boeien ons toch ten zeerste, omdat deze twee landen de tooneelen zijn geweest van een zoo eigenaardige ontwikkeling van zekere zijden des menschelijken geestes, bepaaldelijk ook ten opzichte van den godsdienst, dat wij die richtingen, — in China geheel naar het aardsche gekeerd in Indië daarentegen akosmisch, — nergens beter kunnen gadeslaan dan waar zij al haar consequentiën hebben ontwikkeld.

Slaan wij nu het oog naar Perzië, dan is het voor een deel met een andere bedoeling. Ook oud Iran geeft ons een beschaving en godsdienst te zien, die op zichzelf ten volle de aandacht verdient, maar tevens treft het ons dadelijk dat dit volk, nu sedert vele eeuwen op kleine overblijfsels na geheel verdwenen, zijn bijdragen heeft geleverd voor meer dan een van de gewichtigste beschavingen der wereld. Een

z.g. wereldgodsdienst is er uit het Parzisme niet voortgekomen, schoon het optreden van Mani ons doet zien dat dit bijna het geval had kunnen zijn. Maar, om nog te zwijgen van een samenhang tusschen de oude Perzen en andere volken in dien voortijd waarin de grootendeels verborgen oorsprongen liggen, de volle dag der geschiedenis schijnt over de betrekkingen tusschen Perzen en Grieken, en wij weten dat het in tegenstelling en worsteling met de perzische beschaving is dat de Grieken tot bezit van zichzelf, tot bewustzijn en gebruik van hun krachten zijn gekomen. Van niet minder beteekenis is de invloed van het Parzisme op het volk Israel, een invloed waarvan men den omvang ruimer of enger zal kunnen bepalen, maar dien niemand zal kunnen wegcijferen; en het christendom is uit een met Parzisme min of meer doortrokken jodendom voortgekomen. In veel later eeuw, toen het perzische rijk bezweken was voor het zwaard van den Islam, is de ontwikkeling van dien jongsten der z.g. wereldgodsdiensten voor een groot deel beheerscht door den geest van het overwonnen volk. Zoo is het Parzisme een groote historische macht, en de naam van zijn stichter Zarathustra (Zoroaster) behoort onder de grootste namen in de wereld geschiedenis.

Wij willen de vraag trachten te beantwoorden wat die naam vertegenwoordigt, en daarbij slechts als een ondergeschikt punt de latere legende aangaande Zarathustra behandelen, maar vooral aan de hand van het nieuwer onderzoek de, zij het ook vrij duistere, oorsprongen van dezen godsdienst leeren kennen.

Voor een 20 jaren meende men met vrij wat meer zekerheid over die oorsprongen te kunnen spreken dan tegenwoordig. Had men niet oorspronkelijke bescheiden in de

liederen door Zarathustra zelf en zijn eerste aanhangers nagelaten? In die liederen (gatha's) toch spreekt de profeet herhaaldelijk in den eersten persoon, terwijl ook verscheidene zijner medestanders met name genoemd zijn: bewijs genoeg, dat wij hier echte en volkomen betrouwbare bronnen vóór ons hebben. Die bronnen nu leeren ons het werk van Zarathustra op de volgende wijze beschouwen. Hij leefde in Baktrië, toen de arische stammen waaruit later de Perzen en de Indiërs zouden voortkomen daar nog te samen woonden, maar juist in dien tijd toen in maatschappij en godsdienst nieuwe richtingen opkwamen welke die scheiding veroorzaakten. Sociaal was het de invoering van den landbouw, en religieus de opkomst van den dienst van Indra met den bedwelmenden Somadrank, welke den ouden godsdienst der vuurpriesters dreigde te verdringen. Nu bleven echter juist de landbouwers aan dien ouden godsdienst van het vuur en der goede geesten des levens gehecht, terwijl zij die aan de oude nomadische leefwijze getrouw waren den Indra- en Somacultus verkozen. Een felle strijd ontbrandde, ten gevolge waarvan de Indiërs zich van den broederstam afscheidden en hun weg naar het zuiden namen. Zoowel Avesta als Veda in hun oudste gedeelten toonen sporen van dien strijd. Maar het duidelijkst bewijs van die godsdiensttwisten leveren ons de woorden deva en asura: deva duidt in Indië de goede in Perzië de booze geesten aan, asura omgekeerd. Het hoofd der vuuraanbidders en de voornaamste tegenstander der devadienaars in de dagen der scheuring was Zarathustra. Hij was echter volstrekt niet uitsluitend handhaver van den ouden godsdienst maar zeer bepaald hervormer. In de plaats van het aantal van goede geesten stelde hij den éénen Ahura-Mazda, wiens openbaringen hij ontving, en in wiens naam hij vooral zede-

lijke eischen predikte. Was hij alzoo monotheïst, zijn philosophische beschouwing was dualistisch: de geheele wereld zoowel de stoffelijke als de geestelijke spruit uit twee oorzaken, het zijn en het niet-zijn, twee abstracte begrippen waarvan Zarathustra geen persoonlijke gestalten heeft gemaakt. Deze voorstelling van den gang van zaken, geput uit de studie der oude texten, scheen aan alle redelijke eischen te voldoen; en ook zij die in de bijzonderheden er van afweken lieten omtrent de hoofdzaak: godsdiensttwisten de oorzaak der scheiding van Perzen en Indiërs, geen twijfel verluiden [1]).

Door nader onderzoek is echter dit geheele gebouw gesloopt, en heeft de vroegere zekerheid voor een groot aantal van onbeantwoorde vragen plaats moeten maken. Talrijk zijn de bezwaren die de zooeven uiteengezette constructie onaannemelijk maken. Vooreerst is zij reeds op zichzelf zonderling genoeg. Die Zarathustra, tegelijk handhaver van het oude geloof en prediker van het nieuwe, profeet van den landbouw, van een religieus monotheïsme en van een philosophisch dualisme, is een zoo vreemde figuur, dat wij hem niet zonder zeer deugdelijke bewijzen kunnen aanvaarden. Want al is de geschiedenis vol van verrassende feiten, die ons waarschuwen de waarschijnlijkheid niet als voorwaarde te stellen voor ons geloof aan historische berichten, zoo mag hij die

1) Het hier medegedeelde gevoelen is dat van Haug in zijn *Gatha's* en in alle essentiëele punteu nog in zijn *Essays* voorgestaan. Toen dr. C. P. Tiele zijn werk *de godsdienst van Zarathustra* schreef vertrouwde hij zich aan het destijds nog onbestreden gezag van Haug toe, en gaf dus een voorstelling, waarvan hij zelf later het onhoudbare heeft ingezien. Staat alzoo met name het eerste hoofdstuk van dat boek op een thans verlaten standpunt, dit neemt niet weg dat men dit geleerde werk nog heden met veel vrucht kan raadplegen.

zonder voldoende gegevens een historisch verleden poogt te beschrijven, en dus het gebied der gissingen betreedt, de grenzen dier waarschijnlijkheid niet overschrijden. Dit nu is hier geschied, want de gronden waarop men ons de weinig denkbare gestalte van dien Zarathustra wil opdringen zijn uiterst zwak. Zij zijn uitsluitend aan de Gatha's ontleend, en wij vragen dus: hebben wij hier vasten bodem onder de voeten? Dit nu moeten wij ontkennen. Dat deze Gatha's ouder zijn dan de andere stukken van het Avesta, zooals wij die nu bezitten, blijkt zoowel uit het oudere dialect dier liederen als uit den eerbied waarmede zij in andere deelen van het Avesta als heilige, krachtig werkzame formulieren worden gebruikt en aangebeden. Maar hieruit volgt volstrekt niet dat zij van den profeet zelf afkomstig zijn of ons aangaande het oorspronkelijk Mazdeïsme voldoende inlichten. Dat zekere Zarathustra daar nu en dan in den eersten persoon sprekend voorkomt, is een argument dat voor geen kritische rechtbank gelden kan, eer men weet wie die persoon is, en waardoor de mogelijkheid van verdichting uitgesloten is. Evenmin blijkt dat sommige eigennamen ons inderdaad vrienden van den profeet doen kennen, want die enkele namen schijnen een mythische verklaring zeer wel toe te laten. Eindelijk geeft de inhoud der Gatha's ons niet den indruk, dat wij hier de oudste oorkonden van een nieuwen godsdienst voor ons hebben. Juist dat die inhoud zich zoozeer in abstractiën beweegt, belet ons er de oorspronkelijke uitdrukking van een groote godsdienstige beweging in te zien. Wij durven echter dit argument niet uit te spinnen, want (maar dit is juist het voornaamste bezwaar tegen de gevolgen uit deze liederen getrokken) de vijf kleine verzamelingen, die wij onder den naam van Gatha's kennen, hebben ook aan de geleerden haar geheim nog niet geopen-

baard. De verschillende vertalingen door de mannen die in deze studiën de eerste zijn wijken onderling zeer van elkander af, en komen alleen hierin overeen dat zij ons algemeenheden geven waarvan de strekking ons aangaat. Trouwens die mannen erkennen voor een deel zelf dat wij den sleutel voor de ideeën dezer liederen nog missen. De studie der Gatha's heeft dus nog niet dat punt bereikt waarop zij bruikbare gegevens aan de historie kan leveren [1]).

Heeft men dus voorbarig gemeend die Gatha's voldoende te verstaan, hetgeen men er uit afleidde strookt niet met de overige gegevens waarover wij beschikken. Natuurlijk komt hier het Avesta zelf het eerst in aanmerking. Dat Avesta nu bevestigt geen der trekken van het boven geschetste beeld. De heilige boeken kennen Zarathustra niet als godsdienstig hervormer. Integendeel hij ontvangt de openbaring der wet van Ahura Mazda, maar hij is als zoodanig de eerste niet, reeds aan Yima had de godheid diezelfde wet bekend gemaakt [2]). Ook van daeva's is dikwijls sprake, van verschillende soorten van vijandige en aanvallende demonen, voorts van hen welke die daeva's dienen, b.v. als incubi of succubi, waarmede menschen bedoeld zijn die zich aan zedelijke feilen schuldig maken [3]): maar hiermede zijn niet bedoeld aanhangers van een vijandigen godsdienstvorm, evenmin als met

1) Noch het dualisme van Ysn. XXX. noch de kosmogonie van Ysn. XLIII is zonder behulp der fantasie duidelijk te beschrijven; Ysn. XXIX bevat een gesprek tusschen Ahura Mazda en een wezen dat door den een als stierziel, door den ander als aardgeest wordt opgevat. Ook is onlangs in het licht gesteld dat die Gatha's onderling van elkander afwijken. De Harlez, *l'Avesta* 2e *ed. Intr.* p. CLXXXVII.

2) O. a. Vend. II : 1 vlgg.

3) Vend. VIII : 98.

de waarschuwing tegen valsche athravans, waarbij het wetboek integendeel zedelooze hun plicht verzuimende priesters op het oog heeft [1]). Wanneer wij voorts Zarathustra als den vijand van het Somaoffer hebben hooren beschrijven, verbaast het ons ten zeerste dienzelfden offerdrank (onder den naam Haoma) ook in het Avesta in gebruik te vinden, ja een hymne tegen te komen die den profeet onder de ijverigste dienaars van Haoma telt [2]). Eindelijk geeft het overige Avesta zoo weinig te zien van die vereeniging van monotheïstischen godsdienst en dualistische philosophie, zooals men die aan Zarathustra toedicht, dat er wel een tweede godsdienstige omwenteling had mogen plaats grijpen, eer men die deelen welke zoo weinig den stempel van zijn geest dragen voor het werk van dien profeet kon uitgeven. Het is dus met recht dat men eene theorie heeft verlaten welke zoo sterk indruischt tegen het meerendeel der ons bekende feiten.

Men kan echter vreezen dat de reactie wat ver gaat, indien men zelfs den godsdienststrijd tusschen indische en iranische Ariërs loochent. Het woord deva alleen zou genoeg zijn om een dergelijke oppositie te bewijzen, maar er zijn een aantal namen waaruit hetzelfde blijkt. [3]) Toch is ook die strijd tus-

1) Vend. XVIII : 1 vlgg. Alleen Vend. VII : 94 vlgg. waar aan de geneesheeren wordt voorgeschreven, hun kunst eerst op Daevadienaars te beproeven eer zij haar op Mazdadienaars uitoefenen, maakt den indruk als of van belijders van verschillende godsdiensten sprake is. Trouwens volgt hier niet uit, dat die vreemde godsdienst die der vedische Indiërs was, noch zelfs dat wij hier aan godsdienstgeschillen uit den voortijd en niet uit later eeuw moeten denken.

2) Ysn. IX. De zeer gedwongen verklaring welke Haug (*Gatha's* II p. 241) aan dit feit heeft gegeven bewijst alleen zijn verlegenheid er mede.

3) Zoo nog onlangs L. Feer in de *Revue de l'histoire des religions* 1882 I p. 314 vlgg. Ook W. Geiger *Ostiran. Kultur im Altert* p. 466. omhelst.

schen de zoroastische Iraniërs en de vedische Indiërs naar het rijk der sprookjes te bannen. Het aantal der mythen en gebruiken welke Indiërs en Perzen gemeen hebben is zoo groot, dat het niet aangaat het Parzisme te beschouwen als product eener hervorming, die al die elementen noodwendig had moeten uitzuiveren of althans op een minimum brengen. Voorzeker is er tusschen Veda en Avesta verschil van beschouwing gelijk verschil van taal; maar het is hier de vraag of er een godsdienstoorlog, of althans een religieuze tegenstelling waarvan men zich bewust was tusschen beide ligt. Die hypothese nu geeft van de feiten niet bevredigend rekenschap. Wat men in het Avesta roemt, het monotheïsme, is aan den Veda evenmin vreemd; en aan den anderen kant vinden wij vele goden en cultuspraktijken der Indiërs in het Avesta terug. De verklaring van de tegenstelling daevadeva beproefd [1]) moge misschien nog niet allen bevredigen, daardoor heeft men nog geen recht veel gedwongener onderstellingen te wagen. Vooral met het oog op den Veda is het onmogelijk aan de verworpen meening vast te houden. Ware zij juist, dan zou het tooneel van dien godsdienststrijd Baktrië ook het vaderland moeten zijn van een groot aantal der liederen van den Rig-Veda; immers vrij algemeen erkent

wel het oude gevoelen niet meer, maar meent toch dat de Kavi's en andere in de Gatha's zoo fel bestreden priesters de nakomelingen waren dier oude indische priesterschap, welke ook na de scheiding nog lang invloed had behouden.

1) J. DARMESTETER *Ormazd et Ahriman* p. 261—271. Zelfs DE HARLEZ, die geneigd is de rol van Zarathustra als hervormer breed uit te meten, erkent dat de strijd tusschen Indiërs en Iraniërs een verzinsel is o. a. *l'Avesta* 2e *ed. Introd.* p. XXII, CXCV. Het is hierbij de bedoeling niet om te loochenen dat het Avesta, vooral de Gatha's, een strijd kennen tusschen Mazda- en Daevadienaars, maar alleen om de vereenzelviging dezer laatste met de vedische Indiërs te bestrijden.

men dat de Indradienst, welke dan de zoroastrische hervorming zou hebben uitgelokt, niet die is van de oudste hymnen van den Rik. Die oudste hymnen, gelijk toch ook wel een deel der Indra-Somaliederen, zouden dus in Baktrië te huis behooren, wat geheel in strijd is met alle wettig verworven resultaten der nasporing, welke alle het stroomgebied van den Indus als het vaderland dier oudste vedische periode aanwijzen.

Doch reeds over genoeg om te doen zien, dat de op een vroeger standpunt der wetenschap gehuldigde beschouwing aangaande de oorsprongen van het Mazdeïsme op gebrekkige gronden rust en met de zekere feiten strijdt. Evenmin echter dwingen die feiten ons een theorie aan te nemen, welke het uitgangspunt van het Zoroastrisme in een geheel ander gewest zoekende, dezen godsdienst uit gemeenschappelijke oorsprongen met of historische invloeden van het Semietisme wil verklaren. Perzië is dan een soort van middelland tusschen Ariërs en Semieten, en zijn godsdienst heeft bestanddeelen van die beide zijden opgenomen. Bedrieg ik mij niet dan laten de argumenten van Spiegel, den voornaamsten voorstander dezer meening, zich in drie groepen samenvatten: het gemeenschappelijk stamland van Ariërs en Semieten, de punten van overeenkomst tusschen Genesis en Avesta, en de semietische godheden en dogmen in het perzische systeem. Wij lichten deze drie punten kort toe.

Vooreerst dan zou het stamland Airyana Vae*ç*o, waar Yima woont, vanwaar ook Zarathustra stamt, identisch zijn met het bijbelsch paradijs [1]). Of wel: het Eden van Gen. II is niet

1) Zoo op veler voetspoor F. Lenormant *Les origines de l'histoire* II1 p 58.

Airyana Vaego maar wel een land in het noorden bij Oxus en Jaxartes, waarheen ook de perzische overlevering als het oorspronkelijk stamland wijst: Airyana Vaego daarentegen is meer westelijk aan den voet van den berg Ararat waar de nieuwe menschheid na den zontvloed haar leven begon, en is identisch met Arran of Haran het vaderland van Abraham. Dus een dubbele samenhang: overleveringen die het stamland der Indogermanen en het paradijs der Semieten, en andere die het vaderland van Zarathustra en dat van Abraham verbinden[1]). Uitvoerige geographische uiteenzettingen, waarbij men vooral tracht den loop te bepalen van de vier hoofden der paradijsrivier en deze in rivieren uit de perzische traditie terug te vinden, moeten dan dit gevoelen staven. Indien echter veler ijver en kunde deze vraag nog niet op een voor allen aannemelijke wijze heeft opgelost, het is m. i. omdat meestal het probleem zelf verkeerd is gesteld: nader, omdat men uitgaat van de onderstelling met louter geographische gegevens te doen te hebben. Velen hebben te weinig oog voor de eigenaardige vermenging, om niet te zeggen verwarring, van mythische en geographische elementen in verscheidene oude voorstellingen. De berg Olympos ligt in Thessalië, maar de godenberg in het noorden behoort zuiver tot de mythologie: deze twee zijn nu samengesmolten door omstandigheden voor een deel ons verklaarbaar. Met het paradijs Gen. II is het geval hetzelfde: een land door Eufraat en Tigris besproeid is op de kaart gemakkelijk te vinden, maar een hof waar de levensboom staat door Cherubs bewaakt is afkomstig uit de mythische

---

1) Zoo Spiegel *Eran* p 274—291, waartegen M. Müller *Essays* I p. 129—143 (*Genesis u Zendavesta*).

geographie des hemels [1]). Zoo is het ook met Airyana Vaego, dat evenmin in die geographie tehuis behoort als Yima die er woont in de historie. Hierdoor is natuurlijk niet uitgesloten dat men een gewest dat oorspronkelijk in den hemel gelegen was later ook op aarde localiseerde, of dat men stroomen wier wateren eigenlijk boven de wolken vloeien later meende terug te vinden in den Oxus, den Indus of den Araxes. Men kan dus niet beweren: nergens waar Airyana Vaego genoemd is wordt aan een landstreek gedacht; maar moet alleen in het oog houden dat de scherpe nasporingen der geographen een aantal trekken niet t'huis kunnen brengen. die nml. welke uit de mythologie zijn overgebleven. Van de twee groote rivieren, de een west- de andere oostwaarts stroomende, de Arag en de Veh, die aan de aardrijkskundigen zooveel hoofdbrekens kosten. lezen wij dat zij „gedeeltelijk uit den berg Alburz gedeeltelijk uit den Alburz van Auharmazd ontspringen [2]);" het is met die rivieren als met vele andere namen, het meir Vouru-kasha en den berg Hara-berezaiti:

1) Het komt mij voor dat het zooeven aangehaalde werk van F. Lenormant, zoo rijk aan belangrijke en vruchtbare stof die uitnemend is geordend, hoofdzakelijk lijdt aan het gebrek van deze mythische elementen niet te onderscheiden van de gegevens die een historische kern bevatten. Elk hoofdstuk van het boek levert meer dan één bewijs voor deze aanklacht. Uit den text blijkt dat ik mij met de oplossing der Paradijsquestie door Friedr. Delitzsch *Wo lag das Paradies?* ook niet kan vereenigen. Ik acht het onmogelijk alle trekken van de beschrijving Gen. II zonder behulp der mythologie te verklaren; en beroep mij daarvoor op de *stof* door Lenormant samengebracht, al is het dan ook niet op het *gevoelen* door dien schrijver bepleit. Voor de perzische traditie, vooral Vend. I, wordt echter door sommigen nog steeds een zuiver geographische oplossing beproefd; onlangs weer door W. Geiger *Ostir. Kultur*, volgens wien niet alleen Airyana Vaego een oostelijke landstreek, maar zelfs Ardvisura Anahita (bezongen Yt V), de rivier Oxus is (p. 45).

2) Bundahis XX.

zij behooren zoowel tot de geographie der aarde als tot die van den hemel, en de laatste, dat is de mythische, beteekenis is de oorspronkelijke. Zonder ons dus met de bijzonderheden van het onderzoek bezig te houden kunnen wij met grond besluiten, dat gevolgen getrokken uit de vermeende ligging van Eden of van Aryana Vae*g*o geen genoegzame zekerheid hebben, om daaruit den samenhang van Perzen en Semieten af te leiden.

Doch behalve die geographische gegevens zijn er andere punten waarin men overeenstemming tusschen Genesis en Avesta, of althans de perzische traditie (want juîst Bundahis, een geschrift uit jongeren tijd levert hier de meeste stof) heeft opgemerkt. Wij vermelden de twee onderwerpen die het meest de aandacht hebben getrokken. In de eerste plaats de paradijsboomen: men vindt ze gelijk elders zoo ook in de perzische texten terug, de witte haoma die den dood verjaagt en de onsterfelijkkheid geeft komt bij herhaling voor [1]). Tegen deze vereenzelviging pleit echter alles. Het eenige punt van vergelijking is dat wij aan beide zijden te doen hebben met een boom die onsterfelijkheid verleent; maar verder is in alles verschil: de tweede wonderboom der Perzen heeft niets met den boom der kennis gemeen, en zelfs de gelijkheid van den boom des levens blijkt bij nader beschouwing meer schijn dan werkelijkheid te zijn. In Perzië is het de witte op hemelsche Haoma (van de aardsche plant waaruit de offerdrank bereid wordt te onderscheiden), hij groeit bij het hemelwater en is de voornaamste der planten, hij weert den dood. Hier is dus

1) Bund. passim o. a. XXVII : 4. Men zie de voornaamste plaatsen bijeen gebracht bij Windischmann *Zoroastr. Studiën* p. 165 vlgg. De combinatie met de paradijsboomen voorgestaan door Spiegel *Er. alt.* I p. 464 vlgg. en Lenormant *Les origines de l'histoire* I p 75 vlgg.

een mythische boom; terwijl de boom des levens uit Genesis oorspronkelijk wel in de mythologie te huis behoort, maar in Genesis symbolisch is op te vatten: wij hebben hier geen eigenlijke maar een reeds getransformeerde mythe voor ons. Meten wij nu de gelijkheid tusschen deze twee boomen zoo breed mogelijk uit, dan kunnen wij *1°* vermoeden dat aan beide dezelfde, of een soortgelijke mythe, die van den hemel- of wolkenboom ten grondslag ligt, *2°* beide in verband brengen met dat wijd verbreide, waarschijnlijk met de zooeven genoemde mythe samenhangende, volksgeloof van de genezende levengevende kracht van planten en boomen [1]). Van een wereldboom, dien men hier ook al bij gehaald heeft, is in geen der beide gevallen sprake. De genoemde punten van overeenkomst dwingen ons echter geenszins aan historisch verband te denken. Dat Genesis en Avesta samenstemmen, en nog wel in geringe mate, in voorstellingen die zij met de halve wereld gemeen hebben, bewijst natuurlijk niets voor eene bijzondere verhouding tusschen deze twee oorkonden. Nog ongelukkiger is het gesteld met een andere parallel die, bijaldien zij juist ware, een eind zou maken aan alle tegenspreking, maar die alleen dat kenmerk van juistheid mist. Men meende de leer van 4 wereldtijdperken bij de Perzen zoowel als in Genesis te vinden, en herinnerde dan gaarne aan de indische wereldeeuwen en aan de vijf perioden bij Hesiodus. Bepalen wij ons tot Genesis en Avesta, ook binnen die grenzen is het onderwerp verward genoeg. Wij vinden dan bij de Perzen 4 wereldeeuwen, d. i. 4 tijdperken van 3000 jaren: in het eerste bestond de geestelijke schepping, in het tweede ging alles

2) Men zie over dit laatste punt DARMESTER *Haurvatat et Ameretat* p. 71 vlgg.

naar den wil van Auharmazd, het derde tot de komst van Zarathustra is gemengd van goed en kwaad, het vierde loopt van den profeet tot het einde. [1]) Wij zijn ten zeerste verbaasd te vernemen dat ook Genesis de geschiedenis verdeelt op een soortgelijke wijze. Men vindt dan in het bijbelsche verhaal 4 perioden duidelijk aangewezen: van de schepping tot den zontvloed, van den vloed tot Abraham, den tijd der aartsvaders, de eeuwen na den dood dier partriarchen. Doch dit is niet de eenige overeenkomst. De 10 oudvaders van Adam tot Noach, de 12 van Sem tot Izak, de 13 van Izak tot David, beantwoorden aan 3 reeksen van gelijke lengte welke in Perzië tusschen Yima en Zarathustra loopen. Van al deze beweringen nu houdt geen enkele steek, noch de 4 afdeelingen der geschiedenis aan Genesis opgedrongen, noch eenige gelijkheid dier perioden met de dogmatische tijdverdeeling van Bundahis. En in die reeksen van patriarchen weet men niet waarom Yima aan Adam, en nog minder waarom Zarathusta aan David beantwoordt; gelijk het willekeurig is om van Noach op zijn zoon over te springen, en evenzoo om met Izak een nieuwe periode te beginnen. De vergelijking van Genesis en Avesta levert dus noch hoegenaamd niets bruikbaars op om ons semietische invloeden op het Parzisme te doen kennen. Maar al waren de besproken pogingen beter geslaagd, men mag nooit zonder wantrouwen de conclusiën aanvaarden uit dergelijke parallellen getrokken. Om tot een historisch verband tusschen twee volken of stammen te mogen besluiten, is het niet genoeg aan te wijzen dat zij het een en ander met elkander gemeen hebben, maar dient men

1) Deze denkbeelden mogen oud wezen, het is echter opmerkelijk dat zij eerst in Bund. (I, *XXXIV.*) voorkomen.

uit te maken dat dit gemeenschappelijke niet anders dan uit historischen samenhang te verklaren is, en aan te wijzen langs welke wegen, in welken tijd of op welke wijze het eene volk een deel van zijn bezit aan het andere heeft overgedaan. In ons geval is het niet genoeg dat men in het algemeen Babylonië, Assyrië of Armenië als tusschenlanden noemt, zoo men geen gegevens bezit die aan dergelijke vermoedens eenigen grond geven. Ook al spreekt men, om de iranische volken met Semieten in aanraking te brengen, van de veldtochten welke Sargon tot Medië uitstrekte, of van de verspreiding der 10 stammen na Samaria's val, zoo is daarmede nog geen genoegzaam licht verspreid [1]).

Dezelfde bedenking geldt tegen de derde poging om de semietische invloeden op het Mazdeïsme te bepalen, een poging die echter nog opzettelijk onze aandacht eischt, omdat zij ons meer tot het hart van het onderwerp zelf doet doordringen. Dezelfde geleerde, dien wij reeds als den auteur van het door ons bestreden gevoelen leerden kennen, heeft een uitvoerig overzicht gegeven van het geheele godsdienststelsel van Zarathustra in drie afdeelingen: de eerste over de go den buiten de wereld staande vooral den eeuwigen tijd, de beide volgende over de geestenwereld en de wereld der lichamen [2]). Hij heeft nu in dat stelsel behalve de arische (aan Indiërs en Perzen gemeen) en de eigenaardig iranische (producten van de zelfstandige ontwikkeling van dezen tak der Indogermanen) ook semietische bestanddeelen gevonden, geringer in aantal dan de beide vorige maar van zoo overwegend belang dat zij eigenlijk het geheele stelsel beheer-

1) De Harlez *l' Av.* 2e *ed. Intr.* p. CLVIII.

2) Spiegel *Er. Alterth.* II. men zie vooral p. 167—175.

schen: dit semietische element staat tot het arische en iranische als de ziel tot het lichaam. Uit het Semietisme stammen dan voornamelijk die goden die buiten de wereld staan, die abstractiën van den tijd en van de ruimte, voorts de geheel eenige rol van Ahura als schepper der wereld [1]), en over 't geheel het meeste wat de leer der schepping en die der laatste dingen betreft. De eigenaardige ontwikkeling van zulk een leer van het einde der wereld op perzischen bodem is een der punten, die ons het sterkst dringt om aan semietische bijmengselen te denken. Maar ook het gewicht aan de wet gehecht, en de wijze waarop de werkzaamheid van Zarathustra als profeet die den wil der godheid openbaart is voorgesteld, schijnen uit het Semietisme te stammen. Doch deze beschouwing heeft echter in het oog loopende gebreken. Het spreekt vanzelf dat wij hier niet alle bijzonderheden van het onderzoek kunnen volgen, maar wij wijzen alleen op twee vooropgevatte meeningen, wier onvastheid het geheele daarop gevestigde gebouw doet wankelen. Vooreerst neemt Spiegel aan, dat wij hier in den vollen zin des woords een stelsel vóór ons hebben, waarvan met name die abstracte wezens van den eeuwigen tijd enz. een wezenlijk bestanddeel vormen. Nu is het den kenner en vertaler van het Avesta wel gelukt in de heilige schrift aanknoopingspunten voor en sporen van die wezens te vinden [2]), maar niet te bewijzen dat zij inderdaad daar zóó op den voorgrond staan, de wereldbeschouwing zoozeer beheerschen als zij

1) Zelfs de naam Ahura „de zijnde" zou met Jahve „een meer dan toevallige overeenkomst" hebben. t. a. p. p. 26. Hoe dit echter te rijmen is met de algemeen bekende en nog op dezelfde bladzijde vermelde indogermaansche afleiding van den naam (ahura-asura) is mij niet duidelijk.

2) B.v. Vend. *XIX* : 44. 55.

in zijn constructie doen. Het tegendeel is het geval. Men kan tegenwoordig vrij wel op algemeene instemming rekenen voor de dubbele bewering, door de studie van het Avesta en der latere litteratuur bevestigd, dat die leer van den eeuwigen tijd in het Avesta nauwelijks even is aangeduid, maar dat zij het product is van het theologisch denken van later eeuwen. Een uiteenzetting van het Mazdeïsme moet dus met den gang der ontwikkeling rekenen: de naturalistische, de moreele en de abstract philosophische bepalingen van het goddelijk wezen als opeenvolgende phasen dier ontwikkeling onderscheiden en niet in een stelsel pogen te brengen. Het valt niet te betwisten dat reeds overoude stukken der heilige schrift, met name de Gatha's, de godheid voorstellen op een wijze die, vergeleken met de oude mythische denkwijze, abstract heeten mag; maar er is toch tusschen die gedachten en de begrippen van den eeuwigen tijd enz., producten eener jongere theologie, hemelsbreed verschil. Evenmin nu kan het den toets doorstaan om de kosmogonie en de eschatologie der Perzen uit het Semietisme af te leiden. Afgezien hiervan dat men daarbij nog niet verder gekomen is dan tot het aanwijzen van eenige schijnbaar treffende punten van overeenkomst, zoo is de onderstelling dat de indogermaansche volken niet uit zich zelf deze leerstukken hebben ontwikkeld onbewezen. Ik weet wel dat een beroep op de parallellen uit de Eddaleer daarom zwak is, wijl juist de oorspronkelijkheid dier kosmogonie en eschatologie in de laatste jaren fel bestreden is; maar toch mag men op deugdelijker bewijs wachten, eer men a priori vaststelt dat de indogermaansche volken wat zij dienaangaande hebben geleerd van de Semieten moesten ontvangen [1]).

1) Ik heb hier alleen de argumenten van SPIEGEL bestreden. Die waar–

Met deze bestrijding van het aannemen van een semietisch element als een der constitutieve factoren van het Mazdeïsme wil ik natuurlijk in 't minst niet ontkennen dat op de ontwikkeling van dezen godsdienst de naburige Semieten invloed hebben gehad, evenals het omgekeerde het geval is geweest [1]).

Zoo hebben wij de gronden beknopt opgesomd die ons beletten in Zarathustra het hoofd te zien der vuurpriesters in den strijd tegen de indische devadienaars; of den profeet die onder semietischen invloed een nieuw godsdienststelsel zou hebben gepredikt. Noch in Indië noch in Palestina zoeken wij den sleutel voor het Mazdeïsme. Omtrent babylonische invloeden op het ontstaan van het Parzisme kan men nog slechts gissingen wagen [2]). Voorloopig dus overschrijden wij

---

mede DE HARLEZ hetzelfde gevoelen bepleit komen mij evenmin overtuigend voor. Men vindt ze *l' Avesta 2e ed Intr.* p. CXCIX—CCVII en *des Origines du Zoroastrisme* (*Journ As.*, 1880II p. 134, 150 vlgg). Volgens hem zijn tal van punten niet zonder den invloed der Babyloniërs (Akkadiërs) en vooral der Israelieten te verklaren. Een nader onderzoek dier enkele punten doet echter m.i. de zwakheid van het stelsel uitkomen; zoo b.v. vindt DE HARLEZ bij de Perzen het geloof aan een creatio a nihilo' dat zij alleen van de Israelieten konden ontvangen hebben, een bewering op wier twee leden vrij wat valt af te dingen. Over het geheel mag het zonderling heeten dat men die verstrooide 10 stammen zoo vaak tot predikers maakt van een aantal van beginselen òf hun onbekend òf door hen verzaakt. Meer aanleiding is er van de voortgezette studie der babylonische beschaving ook voor onze questie eenig licht te verwachten.

1) B.v. in den dienst van Anahita zijn zeer zeker sterke semietische bijmengselen, schoon ik aarzel om met zeer velen deze geheele godin voor semietisch te verklaren. Zoowel menige trek uit Yt. V doet mij aan een oorspronkelijk arische godin denken, als ik aarzel aan te nemen, dat Artaxerxes II aan een uitheemsche godin een plaats zou gegeven hebben naast Auramazda en Mithra. Men vindt de hier bedoelde inscriptie bij SPIEGEL *Keilinschriften* p. 65.

2) Ook F. LENORMANT *La magie chez les chaldéens* p. 178, 191 vlg. heeft

de grenzen der iranische landen, Perzië, Medië, Baktrië niet, als wij de oorsprongen van het Mazdeïsme opsporen.

Uit het voorgaande blijkt reeds, dat wij geen bronnen bezitten waaruit wij rechtstreeks de kennis van de vestiging van het Mazdeïsme putten; wij moeten ons vergenoegen met gevolgtrekkingen, en pogen uit hetgeen ons van dezen godsdienst bekend is tot zijn onbekenden oorsprong te besluiten. Dit geldt ten volle van den persoon, stichter of prediker van dezen godsdienst, een in menig opzicht raadselachtige gestalte. Wij kunnen dus in geenen deele aan de biographie van Zarathustra zekerheid vragen aangaande het ontstaan van dit godsdienststelsel; want die biographie is in de hoogste mate onzeker, ja zelfs is rechtmatige twijfel gerezen of Zarathustra wel geleefd heeft. Inderdaad is het moeilijk hier een vast punt van historische zekerheid te vinden. Zelfs de naam Zarathustra dwingt ons volstrekt niet aan een menschelijk individu te denken, hij is als titel van een priesterstand [1]), of meer waarschijnlijk als bijnaam van een god [2]) opgevat. Voorts kan niemand ook maar bij benadering bepalen wanneer Zarathustra zou hebben geleefd. De leeftijd van dien koning Vistaspa, in wiens dagen de profeet in Baktrië zou gepredikt hebben en dien men vroeger wel eens met den vader van Darius vereenzelvigd heeft, is even weinig te be-

---

naar de akkadische studiën gewezen, als vanwaar de oplossing te wachten is van hetgeen nog duister is in die medische Magers, die hij beschouwt als Turaniërs. Zijne combinatiën wekken echter gegrond wantrouwen, gelijk voorzichtigheid ten aanzien van al wat „akkadisch" is raadzaam blijft.

1) Op grond van de merkwaardige plaats Ysn. XIX : 53 en Yt. XIII : 88.

2) Zara-thustra goudglans, schitterend als goud, χρυσοφάης, bijnaam van Mithra (Kern).

palen als er eenige waarde is toe te kennen aan grieksche berichten die Zoroaster een 5000 jaar vóór den trojaanschen oorlog plaatsten. Elke poging om den tijd van den profeet te bepalen is willekeurig. Hetzelfde is het geval met het vaderland, schoon men hier, in de keuze tusschen Medië en Baktrië waarheen de uiteenloopende berichten wijzen, het tot zekere waarschijnlijkheid brengen kan. Hoe het echter geschapen staat met een geschiedenis zonder zekerheid omtrent tijd en plaats, zonder zuivere berichten gelijk zonder historische omgeving, laat zich gemakkelijk inzien. Onder zulke omstandigheden is er van geschiedenis geen sprake meer. Des te meer schijnt er voor te pleiten Zarathustra voor een persoon uit de mythologie te houden, gelijk van onderscheidene kanten is voorgesteld [1]). Eer wij echter dat gevoelen leeren kennen willen wij aan de historische opvatting haar vollen eisch geven, en alles nagaan wat ten haren gunste strekken kan. Te meer beveelt zich dit aan omdat het ons gelegenheid zal geven dit godsdienststelsel zelf nader te leeren kennen. Bedrieg ik mij niet dan zijn er voornamelijk twee argumenten aan te voeren, welke het werkelijk bestaan van Zarathustra als prediker van het Mazdeïsme schijnen te staven. Wij nemen ze in oogenschouw.

Een sterk bewijs is de eenparigheid aller berichten, die ons schier dwingt Zarathustra voor een historisch persoon te houden. De grieksche schrijvers stemmen hierin overeen met de perzische traditie, het Avesta ziet in hem een mensch

1) Door KERN *over het woord Zarathustra enz.* bestreden door C. P. TIELE. *Is Zarathustra een mythisch persoon*, gehandhaafd door den auteur in denzelfden jaargang van *Theol. Tijdschr.* II (1868); op andere wijze weder is de mythische theorie verdedigd door DARMESTETER, *Orm. et Ahr.* ch. IV, waarbij men zie *Vend. Introd.* p. LXXVI.

die verkondigde wat de godheid hem openbaarde, en juist in de Gatha's, de oudste liederen, maakt zijn beeld het sterkst den indruk van historisch te zijn. Al wat de oudheid ons aangaande Zarathustra mededeelt doet ons hem beschouwen niet als een god of mythischen held, maar als een wijze gelijk Pythagoras, een profeet gelijk Mozes. In mijn oog nu valt er op dit argument wel wat af te dingen, zonder dat het daardoor alle kracht verliest. Wij merken op dat niet alle Grieken die het Parzisme goed kennen Zoroaster noemen, daar met name Herodotus van hem niet spreekt. Verder daalt de waarde dezer algemeene getuigenis aangaande Zarathustra wel eenigszins in onze schatting, wanneer wij ontdekken, dat zij ons verder zoo weinig of geen bruikbare stof weet te leveren. Wel zijn allen het eens om het Mazdeïsme van den mensch Zarathustra af te leiden, maar van die allen brengt niet één ons wezenlijk verder als wij iets meer van dien persoon begeeren te weten. Doch, zooals gezegd, hiermede is dit argument niet geheel ontzenuwd, al kunnen wij het niet als een voldingend historisch bewijs aanmerken. Vooral nu de tegenwoordige mode in de wetenschap medebrengt om vele namen uit de historie in de mythologie over te brengen, is het geraden in dezen behoedzaam te werk te gaan [1]. Doch al geeft men dit toe: zoodra

---

1) Een der eerste geleerden op dit gebied liet zich nog onlangs op de volgende wijze hooren: „Notwithstanding the ingenious rhetoric of the expounders of myths, it is still as unsafe, from a scientific point of view, to disbelieve the former existence of Zaratust as it is to doubt that of Moses, or any other practically prehistoric personage, merely because mythic tales have gathered about his name in later times, as they always do about the memory of any individual who has become famous or revered" E. W. West S.B.E. V Intr. LXXII.

men meer dan het eenvoudig bestaan van Zarathustra wil vaststellen, en poogt iets te leveren dat op een biographie gelijkt, is men in verlegenheid. Wel kan men de legenden zoo besnoeien dat er een mogelijke en waarschijnlijke geschiedenis uit te voorschijn komt, van een profeet die tegen afgoderij getuigend onder veel strijd en tegenspraak zijne leer predikte; maar ook zij die zich geneigd toonen zulk een historische kern aan te nemen, moeten erkennen dat zelfs alzoo tot een minimum herleid de biographie geen historische zekerheid aanbiedt [1]). Trouwens is het besluiten van de legende tot de geschiedenis een onderneming waarvan men het gewaagde, ja het ongeoorloofde steeds meer erkent. Op meer dan één terrein begint men te begrijpen dat de historische kern die gevonden is doordat men de onhistorische berichten naar de regels van waarschijnlijkheid fatsoeneerde op geen plaats onder de welgestaafde feiten aanspraak mag maken. Om de vaak grillige vermenging van werkelijkheid en verdichting, historie en mythe, te kunnen ziften blijft de toetssteen van het voor ons aannemelijke of denkbare ten eenenmale onbruikbaar. In ons geval is het vergeefsche moeite uit de gegevens waarover wij beschikken bouwstoffen te zoeken voor eene biographie van Zarathustra; terwijl zelfs de

1) Hoe voortgezette studie het aantal der historische gegevens steeds deed inkrimpen kan men zien als men vergelijkt wat ANQUETIL DU PERRON als levensschets van Zoroaster waagde te leveren, (I II p. 1—70), met de soberder verzekeringen van lateren. WINDISCHMANN had het voornemen een leven van den profeet te schrijven, waarvan echter niet meer dan enkele fragmenten in zijn *Zoroastr. Studiën* zijn afgewerkt. SPIEGEL behandelde dit onderwerp in de *Sitz. Ber.* der munchensche akadem. 1867 I. p. 1—92 en *Eran. Alterthk.* I. p. 668 vlgg.: maar hij evenmin als DE HARLEZ (*l' Av. Intr.* 2e ed. XXV), durft meer te verzekeren dan dat enkele feiten „pourraient à la rigueur être réels."

talrijke getuigenissen omtrent hem ons geen volkomen zekerheid, niet meer dan een gegrond vermoeden, geven aangaande zijn bestaan.

Voor dat bestaan is echter volgens sommigen een indirect, maar daarom niet minder geldig, bewijs te ontleenen aan het godsdienststelsel, dat niet alleen den naam van Zarathustra draagt maar ook den stempel van een machtigen geest vertoont. Het karakter van het Mazdeïsme onderstelt noodwendig dat het door een persoon gesticht is; heeft de geschiedenis het leven van dien profeet vergeten, in zijn godsdienst althans vinden wij hem terug [1]). Deze bewering schijnt echter juister dan zij is. Dit blijkt zoodra men haar tracht uit te werken, en vraagt: welke feiten dwingen ons voor den Avesta-godsdienst een stichter aan te nemen? Is de eenheid en samenhang van een welgeordend geheel in het Avesta te vinden? Het tegendeel is waar; allerlei tegenstrijdige, in elk geval aan elkander vreemde bestanddeelen treffen ons terstond. Is er nu onder die richtingen één, die meer bepaald zich als het werk van een groot man aan ons voordoet? En hoe kunnen wij ons dien man voorstellen? Als wijsgeer die een stelsel verkondigt? als volksleeraar die een reine godsidee verbreidt? als priester die een nieuwen cultusvorm instelt? Al deze vragen vinden geen, of althans geen bevredigend antwoord. Doch wij willen ons niet met dit negatief resultaat vergenoegen, maar het staven door een beknopt overzicht

1) Dit argument bij SPIEGEL *Er. Alt.k.* I. p. 710, DE HARLEZ *l' Av. 2e ed. Intr.* p. XIX, CCVII, CCIX en *Journ. As.* 1880 II p. 172, de laatste evenwel niet zonder voorbehoud en aarzeling hij spreekt althans niet gelijk SPIEGEL van „der strengen und durchdachten Methode, welche sich in der ganzen Religion zeigt" en alzoo den stichter postuleert, DE HARL. brengt het niet verder dan tot de mogelijkheid, dat een denker of priester tot den oorsprong belangrijk heeft bijgedragen.

van het Mazdeïsme zelf, vooral volgens het Avesta. Het blijft de groote vraag: hebben wij hier met een revolutie of eenvoudig met een evolutie te doen[1]? een tegenstelling die natuurlijk niet als absoluut te verstaan is, maar alleen in dien zin: is het Mazdeïsme uitsluitend voortgekomen uit de ontwikkeling der indo-iranische instellingen en mythen, of is er een andere factor, de geest van een hervormer of de invloed van een vreemd godsdienststelsel, noodig om dezen godsdienst te verklaren? Deze vraag nu is m. i. nog alles behalve voor oplossing rijp; wij zullen trachten in ons overzicht haar omvang en haar gewicht te doen uitkomen.

Met het ziften der verschillende bestanddeelen van het Mazdeïsme en het opsporen van hun herkomst houden wij ons niet bezig[2]. Wij behandelen in geleidelijke volgorde den cultus, de mythen en de dogmen van het Avesta.

Het is met reden dat wij van den cultus beginnen, immers het Avesta bestaat uit liturgische texten, en wat men ook uit die schriften van mythische of dogmatische stof put, in de eerste plaats zijn zij voor de geschiedenis van den cultus van belang. Ik zeg voor de geschiedenis, omdat wij hier

---

1) Dit is de questie tegenwoordig vooral aanhangig tusschen DARMESTETER en DE HARLEZ, de eerste aanhanger de tweede bestrijder van wat men de evolutietheorie heeft genoemd.

2) JUSTI *Gesch. d. Alt. Pers.* p. 69 vlg. onderscheidt 3 bestanddeelen: het medische magisme, het zoroastrische dualisme uit Oost-Iran afkomstig, en den godsdienst der oude Perzen. DE HARLEZ onderscheidt het gedeeltelijk oorspronkelijke gedeeltelijk gerestaureerde naturalisme van den jongeren Yasna en de Yast's, het dualisme van Vendidad, het monotheısme van de Gatha's. „La religion avestique est le produit d'une combinaison des mythes et croyances de la race aryaque, du dualisme touranien et du monotheïsme judaique" *l' Av. 2e ed. Intr.* CCIX ook *Journ. As.* 1879 I p. 260. Anderen weder anders.

slechts in schijn een stelselmatig geheel vóór ons hebben, maar inderdaad de enkele bouwstoffen nog volkomen gaaf uit het verband kunnen losmaken en afzonderlijk beschouwen. Wij deelen de resultaten van dit onderzoek hier beknopt mede. Vooreerst is er een belangrijk onderscheid tusschen het eigenlijke Avesta, welks deelen tot een geheel vereenigd de groote offerliturgie uitmaken, en de lofzangen (Yast's) uit het kleine Avesta. Die zangen zijn elk slechts tot een afzonderlijke godheid of groep gericht, terwijl de aanroepingen van den Vendidad-sadah (de groote liturgie) alle goden en geesten tegelijk omvatten. Hiermede staat in verband dat de mythische stof in de Yast's veel uitvoeriger wordt medegedeeld dan in het eigenlijke Avesta, waar de mythen wel doorschemeren maar niet opzettelijk zijn verhaald. Die Yast's, van jonger dagteekening dan het meeste van het Avesta, bewaren ons dus materiaal van groot belang en hooge oudheid; zonder die zangen zouden wij de mythen van Anahita, Mithra, Tistrya enz. niet, of slechts zeer gebrekkig kennen. Hier nu is ook de vereering dier goden met hun mythische functiën nauw verbonden: de offergaven hebben zij noodig om kracht te erlangen in den strijd tegen de demonische machten [1]). Het zijn bloedige dieroffers, soms groote hekatomben, waarmede men hun gunst en hulp verwerft; ook hier is een verschil met de groote liturgie waar van bloedige offers niet meer dan enkele sporen zijn overgebleven. In deze Yast's, waar wij behalve oude mythen ook vrij wat uit later tijd aantreffen [2]), zijn ons zeer primitieve cultusideeën bewaard: de vereering van die natuurwezens of

1) Yt. VIII : 11. 24.

2) Van jonger oorsprong is stellig de dogmatiseerende Ormuzd Yt (I), terwijl ook in de meer mythische zangen de volledige behandeling der

beschermgeesten van wie de mensch zich het meest afhankelijk gevoelt, en wien hij gaven schenkt om van hen de begeerde goederen terug te erlangen.

Geheel anders is het in het eigenlijke Avesta. In een paar der deelen treedt de cultus op den achtergrond: in de Gatha's zijn de zedelijke lessen, in den Vendidad de voorschriften voor reiniging de hoofdzaak. Intusschen doen ons verstrooide mededeelingen uit die schriften, gevoegd bij wat wij in den jongeren Yasna vernemen, zien dat van ouds de elementen voorwerpen waren van godsdienstige vereering. In de eerste plaats het vuur „zoon van Ahura Mazda," welks glans der wereld blijdschap en den goeden hulp verleent [1]). Wijst die naam „zoon van Ahura Mazda" ons op het hemelvuur, over het algemeen is de rol van het vuur in den mythischen strijd van het onweer slechts hier en daar nog in een enkele trek te herkennen, terwijl doorgaande aan het vuur van het altaar of van den haard gedacht wordt. De vereering nu van dat vuur bestaat in het aanroepen om zegeningen, het verzorgen met droog en rein hout, en het reinigen wanneer iets, vooral de tegenwoordigheid of aanraking van een lijk, dat vuur bezoedeld heeft. Naast het vuur is vooral het water voorwerp van cultus [2]) gelijk middel tot reiniging. De dienst der groote godin Anahita heeft in die

mythische stof aanduidt, dat wij hier tot op zekere hoogte een kunstproduct, poëtische mythographie vóór ons hebben.

1) Zelfs in de Gatha's (Ys XXXIV : 4) is het vuur geprezen. Men zie verder Ys XXXVI, LXI Vend. XVIII : 43 vlg. VIII passim.

2) Dit verhaalt ook Strabo XV : 3, 14. Over den dienst van het water zie men Ys XXXVIII, een loflied dat Darmesteter mythisch van de hemelsche vrouwen der godheid verklaart (*Orm. et Ahr.* p. 250) waartegen de Harlez *Journ. As.* 1878 II p. 118 vlg. Voorts over het water Ys. LXIV, e. e, Hier vergelijke men nu ook Yt V.

vereering van het water haar uitgangspunt. Ook de aarde die ons draagt ontvangt goddelijke eer. Zij behoort als Spenta Armaiti tot de 6 hoogste geesten die naast de godheid gediend worden, [1]) en haar te verontreinigen, b. v. door het begraven van een lijk, telt onder de ergste misdaden.

Doch niet alle goden behooren tot het gebied der natuur, sommige zijn abstracte wezens die het aanzijn danken aan de eigenschappen of idealen van des menschen geest, of die uit de cultushandelingen zelf zijn voortgekomen. Vooral deze laatste soort, die der cultusgoden, is in het Avesta sterk vertegenwoordigd en verdient zeer onze aandacht. Daarin treedt de cultushandeling zelf of haar enkele deelen in de plaats der godheid tot wie zij zich richten moest, en wordt op haar beurt voorwerp van religieuze vereering. Men is begonnen met aan het offer en het gebed de werkzame kracht toe te kennen om de begeerde goederen te verleenen; en nu verwacht en vraagt men die gaven niet meer van de godheid maar van den offerdrank dien men plengt, de formule die men uitspreekt. Deze zijn nu zelf de goden die men aanroept. Zoo is de offerdrank, Haoma, de machtige godheid die zijn vereerders met kracht en wijsheid toerust, die de helden en profeten heeft bezield, die alle goederen, voorspoed en overwinning, leven en gezondheid schenkt, wien ook Zarathustra zelf zijne hulde brengt. [2]) Maar niet alleen dit voornaamste bestanddeel van het offer, ook de heiligen twijgen (Baresma) en het gewijde water (Zaothra) verdienen gods-

1) Of de Amesha Spenta Armaiti oorspronkelijk de aarde beduid heeft is twijfelachtig, stellig echter is dit Vend II wel het geval. Over den eerbied voor de aarde vooral Vend III. Ook in de Perzen van Aeschylus offert Atossa γῇ τε καὶ φθιτοῖς, aan de aarde en aan de dooden.

2) Ys. IX, X.

dienstige hulde. En vooral is dit het geval met het tweede wezenlijke bestanddeel der gewijde handeling: het heilige woord [1]), Manthra Spenta, dat ook als geneesmiddel magische kracht bezit en machtig is tegen de daeva's. [2]) Maar niet alleen dat woord in het algemeen, ook de enkele deelen er van worden aangeroepen. Zoo in de eerste plaats de reine Gatha's, maar dan ook een drie- of viertal formulen, wier heiligheid en werkzame kracht alles overtreft en onder welke de 21 woorden van Yatha Ahuna Vairyo bovenaan staan. Dat gebed, waarvan de beteekenis nog onzeker schijnt, is het groote wapen waarmede Zarathustra den boozen geest overwint; hij was de eerste die dat gebed sprak en de daeva's verjaagde [3]). De cultusgod bij uitnemendheid echter is Sraosha „de belichaming der wet," die het eerst het offer bracht en het heilige lied zong, wiens machtig wapen de cultus is, en die aan het einde naast Ahura mede door een offer de macht van den vijand Ahriman zal te niet doen. [4]) Er zijn nog andere wezens waarin de cultushandeling vergood wordt, maar wij hebben de voornaamste genoemd. Ook de opsomming van de verschillende voorwerpen van godsdienstige vereering willen wij niet verder voortzetten; hoe aanlokkelijk het ook zijn zou den blik te slaan op den dienst aan den dooden gewijd, en

1) Ook *Herod.* I : 132 weet dat het *ἐπαείδειν θεογονίην* gelijk hij het noemt noodzakelijk is bij het offer. Onwillekeurig denkt men aan de bekende definitie van het christelijk sacrament: accedit verbum ad elementum.

2) Ys. I : 40. Vend XXII : 20. Yt. XIII : 146 e. e.

3) Vend XIX. Ys. IX : 44 Yt. XVII : 20, XIX : 81. Commentaren op de 3 hoofdformulen Ys XIX—XXI, de vierde Ys LIII. Verschillende vertalingen van Ahuna Vairyo (Honover) kan men vinden bij Hovelacque *l' Avesta.* p. 452.

4) Aan Sraosha zijn Ys LVI en Yt XI geheel gewijd. Zie verder Vend XVIII : 33. Bund. XXX : 30 e. e.

dien der fravashi's, oorspronkelijk ook wel vergode voorouders maar later de hemelsche typen en eeuwige krachten van al wat tot de reine wereld behoort. Het is ons genoeg hier te hebben uitgezet hoe verschillende gedachten uit den cultus van het Avesta spreken: zoowel de machtige natuurwezens als de reine elementen en eindelijk de cultus zelf zijn als godheden aangemerkt en gediend.

In het Avesta nu hebben deze verstrooide bestanddeelen een dubbele systematiseering ondergaan, zeer verschillend van aard: de eerste in den Vendidad, de andere in de groote offerliturgie. In Vendidad zijn een aantal gebruiken en voorstellingen, die ook bij andere volken verspreid voorkomen en voor een deel een mythischen achtergrond hebben, samengesmolten in een wetboek, waarvan de tegenstelling tusschen rein en onrein de hoofdgedachte is. Tot in kleinigheden zijn de gevallen voorzien die de onreinheid te weeg brengen, en de middelen aangegeven om de reinheid te herstellen. Het godsdienstig karakter van dit wetboek ligt daarin, dat die tegenstelling haar achtergrond heeft in de geestenwereld: het zijn de daeva's, het is de booze dru*g* die de onreinheid te weeg brengt, gelijk de dienst van Ahura Mazda de reinheid vordert en herstelt. Voor de gevallen die Vendidad uitwerkt geeft het een stel van voorschriften, die aan het leven een keurslijf aandoen gelijk nauwelijks eenig ander wetboek dat beproeft. Wij kunnen ons dan ook niet voorstellen dat ooit in ruimen kring zulke bepalingen in al haar strengheid zijn toegepast. Maar wel is het duidelijk dat zij van kringen van priesters moeten zijn uitgegaan: immers priesterlijk is de poging het geheele leven uit het oogpunt der reinheid in te richten, en voor de overtredingen tegen dien eersten eisch een geheel wetboek van straffen en van ver-

zoenende werken op te stellen. De tweede groote systematiseering heeft veel grooter omvang dan de eerste. Zij vat den geheelen godsdienst samen in een groot ritueel, waarbij alle goden en geesten gediend en aangeroepen, alle gaven geofferd en alle heilige texten gezongen worden. Van dat offer geven ons ook nieuweren die het bijgewoond hebben een aanschouwelijke voorstelling. [1]) Het doel er van is het verjagen der daeva's, het belijden van het geloof, het afsmeeken van alle goede gaven, terwijl het voor den priester tevens de voorwaarde is om de reinigende plechtigheden te kunnen volbrengen. In deze groote liturgie staan nu aan het hoofd der geestenwereld Ahura-Mazda en de 6 Amesha Spenta's, die wij nog nader zullen leeren kennen. Over het geheel dragen de goden die men er bij aanroept meer het karakter van abstracte wezens dan van levende natuurkrachten. Ook hier hebben wij met een transformatie te doen die haar priesterlijken oorsprong verraadt, en die daarenboven niet zeer oud wezen kan, daar zij onderstelt dat alle bouwstoffen, hier tot een geheel vereenigd, reeds afzonderlijk bestonden. Ook in den rol der priesters kunnen wij met waarschijnlijkheid eene belangrijke wijziging onderstellen. Immers van ouds schijnt hun stand meer bijzonder het leerambt geoefend te hebben, [2]) terwijl later bij de uitbreiding van het ritueel noodwendig de leeraar achter den offeraar schuil ging. Trouwens is hier natuurlijk alleen van een meer of minder, niet van het uitsluiten van een dier zijden, sprake.

De cultusgeschiedenis van het Mazdeïsme heeft nog vele

1) Zoo b. v. uitvoerig Anquetil du Perron Iii. De beschrijving van dit offer o. a. bij Spiegel *Avesta* II *Einl.*

2) Daarop wijst o. a. wat Vend XVIII van de ware en valsche athravan's voorkomt.

duistere punten, wier volkomen opheldering wel achterwege zal blijven, tenzij wij onverhoopt in staat werden gesteld tijden en landen der verschillende berichten nauwkeurig te bepalen. Wanneer Herodotus verhaalt dat de Perzen geen tempels oprichten, logenstraft het Avesta hem wel niet, maar de spijkeropschriften zoowel van Darius als van Artaxerxes II schijnen duidelijk tempels te vermelden. En zoo staat het met tal van hoofdpunten. Maar wat het Avesta ons van die cultusgeschiedenis leert, gelijk ik in bovenstaand overzicht trachtte te doen zien, is, dat de verschillende vereeringen en gebruiken in den loop der tijden stelselmatig geordend, in een geheel samengevat zijn, zonder dat oude vormen met geweld voor nieuwe moesten plaats maken, of een alles doordringende hoofdgedachte als ordenend beginsel is te erkennen.

Hetzelfde nu is het geval met de oude mythologie. Wij spreken hier van mythen in den engeren zin van dat woord. waarbij wij aan de natuurmythen denken en daaronder mede begrijpen die namen of werkingen die de goden als natuurwezens beschrijven. Wij betreden hier een zeer glibberig terrein. Mythologische studie is heden ten dage in de mode, en de rijkdom van stof die aan het licht is gebracht schier overstelpend; maar van den anderen kant is er wel reden voor wie in de wetenschap vooral op juistheid en bepaaldheid prijs stelt om wantrouwend te blijven ten aanzien van vertoogen, waarin dikwijls het vernuft der schrijvers het gezond verstand der lezers op zoo zware proef stelt. Op dit gebied dreigt de stelselzucht die der ouderwetsche theologiën te evenaren: de eene schrijver ziet overal de zon, een ander den strijd van het onweder, en zelfs geleerden aan wier arbeid de wetenschap groote verplichting heeft verbazen ons door de lichtvaardigheid waarmede zij, meenende de mythen

te verklaren, van alles alles weten te maken. Deze opmerkingen zijn ook van toepassing op de behandeling der mythische stof uit het Avesta; ook hier kan men van menig degelijk onderzoek naast menig voorbarig resultaat gewagen. Wij vragen echter minder naar de beteekenis der enkele mythen in het Avesta dan naar de plaats welke de mythologie in deze schriften inneemt. Het is algemeen erkend en springt ook in het oog, dat in het Parzisme de zedelijke, liturgische en dogmatische gedachten de mythologie eenigszins op den achtergrond hebben geschoven; maar in welken zin hebben wij dat te verstaan, nader: is hier een ontwikkeling aan te wijzen, of moest de mythologie wijken voor andere vormen van voorstelling die haar uitsluiten? Gewichtige gronden pleiten voor het eerste, en doen ons zien dat wij in het Avesta niet een anti-mythologischen godsdienst vóór ons hebben, maar een die allengs aan de mythologie begint te ontwassen. Het Avesta zelf spreekt reeds duidelijk genoeg. Zuivere mythen vindt men vooral in de Yast's, b. v. den strijd tusschen Tistrya en Apaosha; maar ook het eigenlijke Avesta vertoont nog duidelijke sporen van zulke zuivere mythen, o. a. in Apam Napat, den zoon der wateren, den vuurgod die als bliksem uit de regenwolk schiet.[1]) Meestal echter is van de mythen in deze schriften niet meer een god maar een goddelijke held: Yima, Keresaspa, Zarathustra, de hoofdpersoon, en is dus de mythe reeds tot heldensage geworden, en daarenboven meestal vermengd met andere gedachten aan den cultus ontleend. Ook in de aanroepingen van Ahura-

1) Het is niet mogelijk een dezer mythen te noemen, waarover de opvattingen niet ver uiteenloopen. Over Apam Napat zie men WINDSCHMANN *Zor. St.* p. 177 vlgg. en DE RIALLES *Agni petit-fils des eaux dans le Véda et l'Avesta* (1869).

Mazda zijn de epitheta niet schaarsch die hem mythisch, als een natuurgod doen kennen: hij is schitterend, zeer vast, de wateren zijn zijne vrouwen gelijk het vuur zijn zoon. Bij die mythische gedachten zijn andere gekomen, ja hebben de overhand gekregen; er zijn daarenboven een aantal goddelijke wezens die met het leven der natuur niet in verband staan of althans vandaar niet hun oorsprong hebben. Zoo de cultusgoden die wij zooeven leerden kennen, zoo vooral de 6 Amesha Spenta's: Vohu-mano (goede gezindheid), Asha Vahista (de volmaakte reinheid), Khshatra Vairya (de hoogste souvereiniteit), Spenta Armaiti (de heilige wijsheid), Haurvatat en Ameretat (gezondheid en onsterfelijkheid). Van deze wezens, althans van de vier eersten want de twee laatsten vormen een op zichzelf staand paar, kan het alleen de questie wezen of zij oorspronkelijk cultusideeën dan wel zedelijke begrippen vertegenwoordigen: 1) dat hun mythische beteekenis ondergeschikt en van jonger oorsprong is stemt ieder toe. Maar al zijn bij Ahura Mazda de mythische eigenschappen door andere overschaduwd, terwijl ettelijke goden niet in de natuurmythen t'huis behooren, daaruit volgt niet dat die mythologie zelf door het Mazdeïsme is bestreden. Het moge eenzijdig zijn in het geheele Avesta schier overal mythen te vinden en ze met geweld uit elk woord dat het maar eenigszins toelaat te persen; het is niet minder verkeerd te meenen dat die mythen bij de beoordeeling van het Parzisme weinig in aanmerking moeten komen. Zij vormen er integendeel een wezenlijk bestanddeel van, al ligt het in den aard der zaak dat de liturgieboeken ze minder breed uitwerken dat het Khorda-Avesta.

1) Het eerste wordt door Darmesteter, het laatste door de Harlez verdedigd. Het geschil is vooral van belang voor het hoofdbegrip asha, dat D. als de kosmische en liturgische orde. *DH.* eenvoudig als reinheid opvat.

De oorzaak van het scheeve oordeel, dat de mythen in het Avesta als een min of meer vreemd bestanddeel aanmerkt, ligt in de meening dat de zedelijke en dogmatische gedachten de mythen noodwendig uitsluiten. Zarathustra, de godsdienstige wijsgeer die goede gedachten, goede woorden, goede daden als beginsel der moraal [1]) predikte, die de twee beginselen en den éénen God erkende, hij kon niet anders dan vijandig staan tegenover mythen die met die hoogte van inzicht zoo zeer in strijd zijn. Zoo stelt men zich de zaak dikwijls voor, maar ten onrechte. Reeds de zedelijke gedachten strooken met de mythische opvattingen van de goden zeer goed. Dit zien wij in die hymnen van den Rig-Veda aan Varuna, den god des hemels in materieelen zin, maar tevens den god in wiens dienst de hoogste zedelijke ernst een eisch is. Evenzoo in het Avesta: Mithra. Hij behoort tot de natuurgoden als god van het licht, maar tevens is hij de god van waarheid en recht, die over verbonden en verdragen waakt en den trouwelooze straft, [2]) die daarom ook later telt onder de drie rechters der dooden (met Rashnu en Sraosha). De overgang en verbinding van de natuurlijke en de zedelijke voorstelling ligt hier voor de hand: de alomvattende hemelgod is ook de alomtegenwoordige voor wien de mensch zich niet verbergen kan (Varuna), de god van het licht tevens hij wiens oogen alles zien en die niets dan waarheid dulden kan (Mithra). Wel verre dus dat er tusschen het gebied der mythologie en dat der moraal een kloof zou liggen,

---

1) Ook dit beginsel der moraal heeft DARMESTETER uit den cultus pogen af te leiden, die woorden zijn religieus–liturgisch te verstaan: de hulde, de formule, de gave waarmede men in het offer de godheid eert. (*Orm. et Ahr.* p. 9).

2) Yt X passim Vend. IV : 155.

zijn integendeel de zedelijke eischen voor een deel ontsprongen uit de mythische voorstellingen. Wanneer mythologen beweren dat de zedelijkheid met een lichtstraal uit den hemel is nedergedaald, laten zij wel geen recht wedervaren aan den subjectieven factor; maar dat dit zedelijk gevoel mede gewekt wordt door den indruk van het licht valt niet te loochenen.

Nog nauwer verband is er tusschen mythen en dogmen; hier spreken wij niet slechts van aanknoopingspunten, maar van directen samenhang, ja van filiatie. De goddelijke natuurwezens worden onder den invloed van het zedelijk gevoel en het denken tot geestelijke personen, van de grillige of poëtische scheppingen der fantasie maakt de ordenende rede zich meester en brengt ze tot de eenheid van een stelsel, het concreete wordt abstract, in één woord de mythologie wordt dogmatiek. Maar dit proces geschiedt zoo geleidelijk, dat wij dikwijls overgangen kunnen aanwijzen, en op het jongere standpunt de sporen van het oudere herkennen. Het behoort tot de belangrijkste en aantrekkelijkste deelen van de taak der godsdienstwetenschap, in de gestalten der goden gelijk in de enkele leerstukken die ontwikkeling van het geestelijke uit het natuurlijke na te sporen. [1]) Ook het Mazdeïsme kan daartoe bijdragen leveren. Het is scherpzinnig en juist opgemerkt dat vaak dezelfde indrukken die aanleiding geven tot het vormen van mythen op den bodem liggen der dog-

1) Het is de blijvende verdienste van WELCKER's *Griechische Götterlehre* dit voor den griekschen godsdienst het eerst op groote schaal en met evenveel smaak als geleerdheid te hebben beproefd, al zijn sommige zijner meeningen onhoudbaar, b. v. die aangaande het oorspronkelijke monotheïsme der Grieken. Voor de 4 voornaamste indogermaansche godsdiensten is dat proces der „Vergeistigung" allerbelangrijkst uiteengezet in het werk van den te vroeg gestorven P. ASMUS. *Die Indogermanische Religion in den Haúptpúnkten ihrer Entwickelung* 2 B. 1877.

men. De mensch merkt in de natuur een regelmatige orde op, maar ziet tevens de botsing van vijandelijke machten; welnu dit erkennen van een *wet* en van een *strijd* in de natuur levert de stof voor de mythologie, maar tevens ligt in het eene reeds de kiem van het monotheïsme, in het tweede dat van het dualisme. Naar gelang de fantasie of reden en geweten die indrukken verwerken, zullen er mythen of dogmen te voorschijn komen; [1]) regel is echter dat dit opvolgende trappen van ontwikkeling zijn, en de mythe allengs haar dogmatischen inhoud ontvouwt. Sterk springt b. v. de vermenging van het mythische en het dogmatische in het oog bij de leer van het einde der wereld, de eschatologie. Allerlei gedachten plegen bij de verschillende volken waar zij voorkomt in die leer samen te smelten. De wisseling der seizoenen brengt ook den winter, die aan het leven der natuur een einde schijnt te maken; welnu die jaarmythe wordt tot een wereldmythe, en het einde van den tegenwoordigen toestand komt door een vreeselijken winter. [2]) Maar ook het einde van den dag levert een beeld voor dat dezer wereld; de vlammende stralen der ondergaande zon worden tot een wereldbrand. Of wel de strijd dien men in de natuur waarneemt eischt een beslissing, en het einde is de moeilijke overwinning van de weldadige machten over de vijanden, een

1) Men zie DARMESTETER *Vend. Intr.* p. LVII vlgg. Ook M. BRÉAL leidt het iranische dogme uit de mythe af. *Mél. d. mythol. et de ling.* p. 113. Zij die alzoo de ontwikkeling van het een uit het ander aantoonen, letten echter m. i. dikwijls te weinig op de verschillende psychologische factoren die daarbij werkzaam zijn, en waarover zeer juist handelt FAIRBAIRN in de eerste zijner *Studies in the philosophy of religion and hist.*, waar hij de rol beschrijft van „imagination and conscience" in de ontwikkeling der godsidee.

2) Deze voorstelling vindt men in de Edda, maar ook Vend. II : 46 vlgg., voor het volgende zie men vooral Bund. XXX.

overwinning behaald met het machtigste wapen dat de mensch kent, het offer hier door de godheid zelf te brengen. Maar nog een andere ontknooping nadert; het einde brengt oordeel en vergelding, loon voor de goeden, straf voor de boozen. Dat zijn enkele der voornaamste gedachten, waaruit de eschatologiën bestaan, en waarvan de meeste in het Mazdeïsme zijn aan te wijzen.

Een laatste voorbeeld ontleen ik aan het bepalen van het wezen der godheid zelf. Wanneer Auharmazd de god is van kennis en goedheid die in het gewest des lichts woont, en Aharman in duisternis verkeert als god van onkunde en vernieling, [1]) dan is het duidelijk dat tusschen deze eigenschappen nauw verband bestaat, maar tevens dat de mythische eigenschap van licht hier in het geheel der dogmatische bepalingen is opgenomen. Deze voorbeelden volstaan om het beweren te staven dat geen kloof de mythologie van de dogmatiek scheidt. Wij meenen natuurlijk niet dat er nooit van een tegenstelling tusschen mythen en dogmen sprake kan zijn, ook niet dat geen andere factoren tot de vorming van dogmen leiden dan die welke in de mythologie liggen; maar alleen dat allerwege in de dogmen een aanzienlijk bestanddeel van getransformeerde mythen schuilt, nog min of meer duidelijk doorschemerend. Wij konden hier de wegen niet nagaan waarlangs die transformatie geschiedt, en zwegen b.v. van symbolen, soms een tusschenschakel tusschen beide, maar vleien ons duidelijk te hebben aangewezen, dat het Parzisme tal van half tot dogmen geworden mythen te zien geeft. Hier is niet „een onklaar mengsel van het geestelijke en het natuurlijke," [2]) maar een

1) Bund. I.

2) Asmus I. p. 97.

der overgangstadiën tusschen beide. Daarom kunnen wij het gevoelen niet beamen van een min of meer stelselmatig terugdringen der mythische stof door de zoroastrische hervorming.

Wij zouden echter onze taak slechts ten halve volbrengen, indien wij nalieten die dogmatische en moreele bestanddeelen, die leer, op zichzelf te toetsen om te zien of wij hier gedwongen zijn het werk van een profeet of wijze aan te nemen. Wij laten dus nu de mythologie aan haar plaats, om de hoofdgedachten van het Mazdeïsme bloot te leggen. Deze godsdienst, hoezeer nog met mythische stof doortrokken, heeft toch dat standpunt reeds achter zich.

De Mazdadienaars vreezen Ahura-Mazda, den wijzen heer. Hem komt alle hulde toe [1]), hij heeft alles geschapen, ook de andere goden zijn slechts zijne schepselen en dienaren. De perzische koningen noemen in hun opschriften dien god den schepper van de aarde, van den hemel en van den mensch, die hen tot koningen aanstelt, wien zij hun overwinningen danken, van wiens genade zij alle hulp verwachten. Naast dien grooten god komt geen ander in aanmerking, immers die stamgoden die zij nu en dan vermelden zijn hem blijkbaar ondergeschikt. Maar niet alleen omdat Ahura-Mazda het erkende hoofd der godenwereld is noemen wij den perzischen godsdienst tot op zekere hoogte monotheïstisch: immers een dergelijk koning en vader der goden is ook Zeus, en toch waren zijne dienaars geen monotheïsten. Ahura-Mazda echter heeft twee kenmerken van den eenigen god, die Zeus mist: zijne dienaars erkennen zich uitsluitend en geheel van hem afhankelijk, en hij vertegenwoordigt de volheid

1) Men zie zijn talrijke namen in Yt I.

van het goddelijk wezen. Er waren gaven en goederen die de Griek niet van Zeus maar b. v. van Apollo afsmeekte, er waren godsdienstige gedachten en gevoelens belichaamd in de gestalten van Demeter of van Dionysos welke in die van Zeus ontbraken. Doch bij de Perzen was het anders. Alle vroomheid wendt zich ten slotte tot Ahura-Mazda, de andere goden zijn slechts verschillende zijden van zijn wezen, maar bezitten niets wat hij zou missen [1]). Belet dus die veelheid van goddelijke wezens ons niet van een perzisch monotheïsme te spreken, wel schijnt het bekende perzische dualisme daarmede in strijd. Het is echter niet gemakkelijk van het wezen en werk van Angra Mainyu een duidelijke voorstelling te vormen. Zooveel blijkt met zekerheid, dat men hem niet op gelijke lijn met Ahura-Mazda mag plaatsen. In dat opzicht is het een punt van groot gewicht dat de booze geesten geen voorwerp zijn van cultus. De dienst der daeva's bestaat in het plegen van slechte daden, waardoor de goddeloozen zich met hen vereenzelvigen, maar de geloovige heeft met die daeva's niets te maken, hij bestrijdt hen en doet afstand van alle slechte gedachte, woord of daad om uitsluitend Mazda te dienen [2]). Over het geheel is het karakter van Angra Mainyu vooral negatief, hij is de omgekeerde copy van Ahura-Mazda; hij heeft dus een weinig zelfstandig bestaan maar zijn wezen is grootendeels bepaald door dat van zijn tegenstander: tegenover den god van het licht, van het

---

1) Over dat absolute van het wezen van Ah. M. handelt zeer belangrijk Asmus § 5.

2) Men zie de geloofsbelijdenis Ys. XIII; voorts Ys. LX : 5 vlg. Vend. VIII : 98 vlg. XVIII : 70 vlg., waar de menschen zijn opgesomd, die door hun wandaden zich, als incubi of succubi. met de daeva's vereenigen. of zelf daeva's worden.

leven, van alle goede gaven is hij de duistere, doodelijke, schadelijke. Strikt genomen nu kan men van dualisme alleen spreken, wanneer de twee beginselen van gelijken rang zijn; dit is echter hier niet het geval. Het werk van den booze is aan dat van Mazda gebonden; hij kan geen eigen schepping voortbrengen maar alleen in de goede schepping insluipen om ze te bederven. Ahura schept de landen, Angra Mainyu de plagen welke die gewesten zullen teisteren, deze is dus zelf geen schepper maar een vernieler der wereld [1]). Wel heeft Angra Mainyu zijn eigen schepselen, het heirleger der demonen, en zijn eigen geestelijke wereld, die der duisternis; maar in deze stoffelijke wereld, tooneel van den strijd tusschen de twee machten, behoort alles aan Ahura Mazda, is alles door hem geschapen, tenzij dan die slangen en andere schadelijke insecten (khrafstras) die aan den vijand toebehooren, en de menschen die door zedeloosheid zich van Ahura afgewend hebben om een prooi te worden van den verleider.

In dien strijd nu staan de beide vijandige machten ook niet gelijk: de voorwaarden er van zijn geregeld op een wijze welke Angra Mainyu door zijn onkunde aanvaardde, maar die hem steeds den mindere doet blijven, en de macht die hij nog bezit is voor een tijd, want de overwinning van Ahura is verzekerd. Hoe het dualisme in den tijd der Sasaniden verscherpt is, en daardoor leidde tot de vorming eener theologie welke boven de twee vijandige beginselen den eeuwigen tijd plaatste, hebben wij hier niet te beschrijven. Ons is het te doen om de leer van het oorspronkelijk Mazdeïsme zooveel mogelijk op te sporen. Daar nu vermogen wij geen dualisme in den eigenlijken zin te erkennen. Ook het godsdienstig leven der Mazda-

1) Vend. I. Bund I, XXVIII.

dienaars vertoont niet zulk een dualistisch karakter. Want al is de grenslijn tusschen rein en onrein scherp getrokken, en al bestaat de zedelijkheid voornamelijk in den strijd tegen de daeva's, hierbij is toch van een innerlijke tweespalt geen sprake. Ten onrechte stelt men het dikwijls voor alsof het aanschouwen van den strijd in de natuur en het ervaren van den strijd in het eigen binnenste samen het perzische dualisme hebben voortgebracht. Wanneer men zoowel de talrijke bepalingen over reinheid in Vendidad, als de jongere, sterk gespecialiseerde biechtformulen (patet) van het kleine Avesta leest, ontdekt men dat de zonde, de onreinheid als iets geheel uitwendigs is opgevat, bij den mensch even vreemd aan zijn eigenlijk wezen, even accidenteel als de invloed der booze geesten in de wereld is. Oppervlakkig meent men dat deze moraal dieper gaat. De nadruk valt er op de goede gedachte evenzeer als op woord en daad, en de mensch is geroepen ten strijde tegen het booze dat hem overal bedreigt. Maar zoodra men wat verder doordringt, wordt men gewaar dat het kwade hier is het schadelijke dat de wereld en den mensch van buiten belaagt, terwijl alle gedachte aan een kloof tusschen god en wereld verre is. Bij een dualistische wereldbeschouwing behoort een ascetische opvatting van het leven, immers zulk eene waarbij de mensch zich met moeite losscheurt van een ongoddelijke wereld, door strijd ook in zichzelf dat ongoddelijke verzaakt. Hiervan geeft het Parzisme niets te zien. Men heeft het zelfs geprezen dat deze moraal geen onmogelijke eischen stelt maar alleen het bereikbare voorschrijft; [1]) wij zien daarin integendeel het bewijs dat deze godsdienst de diepte van

1) Zoo M. Duncker *die Arier* p. 581 en Justi *Gesch. d. A. Pers.* p. 221.

het menschelijk wezen niet had gepeild: en zoo verbaast het ons niet dat het edict van een theologiseerend koning der 5e e. juist van hun pessimistische levensbeschouwing den christenen een verwijt maakt.) Voor den geloovigen Mazdadienaar komt er niets in van dien bitteren strijd van hem wiens leven een dualistisch karakter draagt; hij wijdt zich onverdeeld aan de goede godheid, een taak die hem niet al te moeilijk behoeft te vallen.

Nu wij de moraal aangeraakt hebben willen wij vermelden, wat haar voornaamste kenmerk is, nml. haar positief, haar religieus karakter. De zedelijkheid is geregeld door de wet welke Ahura openbaart, deze is de eenige maatstaf der moraal, alle plichten zijn plichten jegens God. Door arbeid en strijd bevordert en verdedigt men de goede schepping van Ahura. Uit dit éene oogpunt is het geheele leven geregeld, en hebben wij ook de enkele voorschriften te beoordeelen. Wanneer de heelmeester zijn snijkunst eerst op een ongeloovige moet oefenen eer hij er een Mazdadienaar aan waagt, [2]) vinden wij dit voorschrift inhumaan; terwijl het ons zuiver humaan voorkomt dat waarheid en trouw ook aan den booze te bewijzen is. [3]) Inderdaad echter hebben wij hier verschilllende toepassingen van hetzelfde beginsel: jegens den ongeloovige zijn er geen plichten, maar wel is men aan de godheid verplicht haar altijd, ook in het verkeer met boozen, na te streven in het betrachten van waarheid.

Na dit overzicht der voornaamste punten van het Madeïsme keeren wij terug tot de vraag: onderstelt deze godsdienst noodwendig een stichter? moet hij het werk zijn van

1) Dit edict van Yezdegerd II, bij Justi p. 197.

2) Vend. VII : 94 vlg.

3) Yt X : 2.

een hervormer? Die vraag blijft onopgelost, wat in ons geval zoo goed is als een ontkennend antwoord. Een strijd tusschen het oude en het nieuwe konden wij in het Avesta niet ontdekken. Wel moet natuurlijk dat nieuwe, het monotheïsme en het religieus karakter der moraal, waarvan de kiemen voor een deel in den ouden natuurgodsdienst aanwezig waren, als iets nieuws aan het bewustzijn openbaar geworden zijn. Maar van den persoon voor wiens geest of den kring in wier midden deze gedachten het eerst helder zich plaatsten weten wij hoegenaamd niets.

Zoo hebben wij dan het oordeel der historie vernomen. Noch betrouwbare berichten noch noodzakelijke gevolgtrekkingen nopen ons het Mazdeïsme aan een profeet Zarathustra toe te schrijven. Dat zulk een profeet niet bestaan heeft laat zich natuurlijk noch minder staven, ja men kan zijn bestaan voor waarschijnlijk houden. Verder dan tot dit schrale resultaat brengt ons echter de historie niet.

Hiermede achten wij nu ons plan nog niet volvoerd. Wij wilden Zarathustra leeren kennen. Doch zijne gestalte boezemt ons, ook afgezien van haar historisch karakter, belang in. Het is van gewicht te weten hoe de Perzen zich den stichter van hun godsdienst voorgesteld, wat zij aangaande hem geloofd hebben. Vragen wij dit eerst aan het Avesta, daarna aan de latere legende.

Wij hebben ons daarbij te wachten alle berichten die wij niet voor historie kunnen houden als eigenlijke mythen op te vatten. In een der lofzangen van het Khorda-Avesta [1]) komt een lange lijst voor van reine mannen en vrouwen der arische gewesten, ja zelfs uit de Turaniërs, wier fravashi's ge-

---

1) Yt. XIII.

prezen worden. Deze menschen in de geschiedenis terug te vinden zou een vruchteloos pogen zijn, maar daarom is men nog niet gerechtigd hun namen zoolang te persen totdat zij sterren of verschijnselen van het luchtruim gaan beteekenen. Evenzoo is het met Zarathustra. Hoewel ettelijke zijner verwanten genoemd zijn kunnen wij daar geen historische personen in zien, evenmin als in die drie zonen welke in toekomende eeuwen geboren zullen worden uit zijn zaad dat, zoolang door 99999 fravashi's bewaakt in het water bewaard, te gezetter tijd leven zal wekken in den schoot van badende jonkvrouwen en deze tot de moeders maken van de profeten der toekomst waarvan de derde de heiland Soshyans aan het einde zal verschijnen [1]). Maar daaruit mag men geen aanleiding nemen Zarathustra's persoon geheel naar de mythologie te verwijzen. Valt het niet moeilijk den „luisterrijken" profeet met het licht, in welken vorm dan ook, in verband te brengen, men vergeet daarbij te zeer dat het aanwijzen van mythische trekken in een gestalte nog geen recht geeft deze zelf voor geheel mythisch te houden; want òf die mythische trek kan zijn toegevoegd aan een beeld dat oorspronkelijk van andere herkomst was, òf de mythe zelf kan reeds een transformatie hebben ondergaan. Wij kiezen hier niet tusschen deze twee gevallen, en laten dus in het midden of Zarathustra een mensch is geweest op wien de glans der majesteit [2]) en andere mythische attributen zijn overgebracht, dan wel of hij zelf eigenlijk een godheid is die allengs vooral als goddelijk

1) Zoowel de genealogie van Zarathustra als deze voorstelling aangaande zijn drie toekomstige zonen is in het Avesta slechts ter loops aangeduid; opzettelijk uitgewerkt echter Bund. XXXII.

2) Yt. XIX : 79.

profeet optreedt. Duidelijk blijkt dat dergelijke functiën, hetzij dan oorspronkelijk of afgeleid, in het Avesta de hoofdrol spelen. Die rol van profeet is echter volstrekt niet de eenige, gelijk zij het doen voorkomen die door die gedachten van profeet en openbaring zich laten verlokken naar punten van vergelijking in het Semietisme om te zien. Zarathustra is het type van de goede schepping in het algemeen, „de eerste die goed gedacht, gesproken en gehandeld heeft", ook „de eerste atharvan, de eerste krijgsman, de eerste landbouwer" [1]); „de eerste die den lof zong der volmaakte reinheid, die offerde aan Ahura-Mazda en aan de Amesha-Spenta's, bij wiens geboorte en groei water en planten zich verblijdden en toenamen, en Angra-Mainyu van de aarde vluchtte". Zarathustra die aldus tot de drie standen behoort is evenwel voornamelijk priester: in de lofzangen aan de verschillende geesten is herhaaldelijk Zarathustra als hun vereerder die hun offerde vermeld [2]). Maar tevens is hij een strijdbaar held, in de rij der helden die hun kracht aan den dienst van Haoma danken; hij heeft de daeva's gedwongen zich onder de aarde te verbergen, en weet krachtig de aanvallen der booze geesten af te slaan, al is zijn voornaamste wapen daarbij de heilige formule (ahuna-vairyo) [3]). Doch bovenal doet hij de macht der daeva's te niet door de wet welke hij van de godheid ontvangen en op aarde bekend gemaakt heeft. Een groot deel der heilige schriften bestaat uit vragen welke de profeet stelt en Ahura beantwoordt, waarbij dus het initiatief van den eerste uitgaat. Ook de andere deelen beroepen zich telkens op die gesprekken waarin Zarathustra de wet van de

1) Yt. XIII : 88 vlgg. Yt XVII : 18.

2) B. v. Yt. V : 104, XIII : 41, XVI : 2, XVII : 45.

3) Ys. IX, passim, vooral 46, Vend. XIX.

godheid ontving [1]). De woorden, wet, inzettingen van den reinen Zarathustra zijn grondslag van geloof en zedelijkheid; gelijk hij zelf als de belichaming van dat geloof en het ideaal der zedelijkheid geprezen wordt. Hiertoe is echter zijn lof niet beperkt. Ahura Mazda zelf brengt een offer aan Anahita om de gunst te verwerven dat Zarathustra zich aan hem verbinden zal [2]). Opmerkelijk is dat bij een opsomming van wezens aan wie men hulde brengt de naam van Zarathustra voorkomen kan tusschen die van Ahura en de Amesha Spenta's. Als hoedanig hij die eer ontvangt zeggen ons verscheidene texten, waar hij het „hoofd der aardsche schepping" heet [3]). Ieder gebied en elk soort van wezens heeft, volgens de perzische beschouwing, zijn hoofd: gelijk nu Ahura het is van de hemelsche zoo is Zarathustra het van de aardsche, lichamelijke schepselen; in een ander geschrift heet hij hoofd van de wereld der rechtvaardigen [4]). Uit dezen stand van zaken blijkt, dat wij de leer van het Avesta aangaande Zarathustra in de eerste plaats als dogma moeten beschouwen. Men moge met min of meer kans van welslagen in de historie of in de mythologie aanknoopingspunten zoeken voor wat het Avesta ons mededeelt, de voorstelling zelf is die van den verbreider der wet, den overwinnaar der daeva's, het hoofd der wereld.

Geheel anders heeft de latere legende de figuur van den vermeenden stichter van het Mazdeïsme geteekend. Wij willen ons overzicht met een blik op die legende beslui-

1) O. a. in de geloofsbelijdenis Ys. XIII : 18, XVII : 7, e. e.

2) Yt. V : 17, 18.

3) Ys. LXX : 4, Visp. I : 1, II : 6, Yt. XIII : 41.

4) Bund XXIX. Hiertoe behoort ook de nog niet volkomen duidelijke voorstelling, dat aan Geusurva de komst van Zarathustra, die het heil zal aanbrengen, wordt voorspeld. Ys. *XXIX*, Bund. IV.

ten. Oppervlakkig geoordeeld hebben wij hier een samenraapsel van de meest ongegronde en smakelooze verhalen vóór ons. Maar de wetenschap, die niets gering acht, zoekt die verhalen te ontleden, en in de enkele trekken de beteekenis te vinden, die aan het geheel schijnt te ontbreken. De weg is alzoo duidelijk aangewezen: men heeft elk onderdeel afzonderlijk te toetsen, en tot den kring van voorstellingen te brengen waartoe het behoort. Zoo, om met een voorbeeld dit op te helderen: de jonge perzische biographie van Zarathustra verhaalt een wonderlijk feit dat wij ook bij Plinius [1]) vinden, nml. dat de wijze dadelijk bij zijn geboorte gelachen heeft. Nu komen de mythologen en herinneren dat het licht, in verschillenden vorm, de dageraad of zelfs de bliksem *lacht*, en smeden uit dit bericht, waaraan door de twee zoo ver uiteenloopende getuigen een zekere oudheid gewaarborgd schijnt, een bewijs voor het mythische karakter van Zarathustra. Hoe huiverig men nu moge zijn zulke verklaringen voetstoots aan te nemen, het is toch stellig te billijken dat men liever een dergelijken trek poogt te verstaan dan dien eenvoudig voor onzin te verklaren. Zoo zal men in de legendarische biographiën de waarde der enkele gegevens hebben te bepalen, zonder te blijven stilstaan bij het geheel dat von luttel waarde is.

Wij kunnen ons echter hier niet met de toelichting dier

2) Hist. Nat. VII : 16. Risisse eodem die, quo genitus esset, unum hominem accepimus Zoroastrem. Hetzelfde vertelt ook *Dabistan* I, p. 218, een werk dat trouwens in de geschiedenis van Zarathustra grootendeels Zerdusht-name copieert. Voor dat lachen zijn de parallellen allerwege te vinden, b. v. in de buddhistische legenden de stereotype trek van den glimlach van den Buddha, die een gave outvangt, als wier loon hij den gever de Buddhawaardigheid voor de toekomst voorspelt. Men zie Feer *Etudes Bouddhiques*. (*Journ. As.* 1880 II, p. 488.)

bijzonderheden bezighouden, maar willen er slechts enkele vermelden uit de voornaamste geschriften die hier in aanmerking komen. De eerste plaats daaronder behoort aan Zerdusht-name [1]). Dit werk is uit het eind der 13e eeuw, maar dat de inhoud van sommige legenden veel ouder is valt niet te betwijfelen. Het verhaalt slechts een deel van het leven van Zarathustra, en eindigt bij de bekeering van den Shah van Balkh. De stof hier medegedeeld laat zich gevoegelijk onder de volgende hoofden brengen. Teekenen voor de geboorte van den profeet. Vijandige toovenaars trachten op alle wijze het kind te dooden, door vuur, door wilde ossen, door paarden, door wolven, enz.; maar door wonderbare bescherming wordt Zarathustra altijd gered. De jeugd van den profeet en zijn vertrek naar Iran. Bahman (Vohu-mano) brengt hem volgens zijn begeerte voor God, van wien hij op zijn vragen antwoord krijgt, terwijl ook al de Amshaspand's (Amesha-Spenta's) hem bijzondere opdrachten geven. Op aarde teruggekeerd strijdt de profeet met de Dew's (Daeva's) en begeeft zich naar Balkh, waar de koning Gushtasp (Vistaspa) aanvankelijk voor zijn prediking vrij onverschillig spoedig het oor leent aan den laster der vijandige toovenaars, die door valsche beschuldigingen weten te bewerken dat Zarathustra in de gevangenis wordt geworpen. Alleen door een

1) De vertaling door E. B. Eastwick is te vinden in J. Wilson *The Parsi Religion* Bombay 1843. het werk van een zendeling die de Perzen van de verkeerdheid van hun godsdienst en van de waarheid des Christendoms tracht te overtuigen. Wilson heeft voor dat doel de moeite niet ontzien omvangrijke studiën te maken, waarvan menige vrucht in zijn boek is medegedeeld. Als aanhangsel geeft hij dan ook Eastwick's vertaling van *Zerdusht name.* Deze legenden zijn ook grootendeels te vinden bij J. Ménant, *Zoroastre*, (Paris 1857), die een biographie van den profeet geeft in poëtisch proza, 't geen een koddigen indruk maakt.

buitengewoon wonder te toonen zegeviert Zarathustra over zijne vijanden en bekeert den koning en diens hof. Ziedaar in hoofdzaak het geraamte van dit verhaal, dat ons nog tot enkele opmerkingen aanleiding geeft. Vooreerst trekken verscheidene punten onze aandacht, waarin Zerdusht-name in overeenstemming met of althans geheel op de lijn van het oude Mazdeïsme is. Zarathustra ontvangt de openbaring in een gesprek met God, [1]) en leert van hem het heerlijke Avesta, dat boek dat de geheimen der beide werelden ontsluiert, den loop der sterren blootlegt, de deur der waarheid opent. Bij de bepaling van het wezen en het werk Gods herinneren ook verscheidene trekken aan het oude Parzisme. Die God geeft het leven en de dagelijksche nooddruft, schenkt aan zijne schepselen weldaden, en geeft aan de koningen troon en kroon. niet anders als de Auramazda dien Darius en Xerxes dienden. Verder is zijn wezen het licht, en wende men zich naar dat licht bij zijn dienst. Vooral echter wordt den profeet ingeprent dat alleen het goede van God, daarentegen alle kwaad van Ahriman afkomstig is. In al deze kennis onderricht God zijn profeet en maakt hem alles bekend van de schepping tot het einde der dingen. De verkondiging dier wet nu is hier, evenals in het Avesta, een strijd tegen de daeva's, wier geheele leger Zarathustra verslaat. Maar eigenaardig is de combinatie dier daeva's met toovenaars. Van ouds was de tooverij door het Mazdeïsme verworpen, het Avesta wil er niets van weten [2]). In Zerdusht-name nu zijn de vijanden van Zarathustra altijd

1) Het heeft mij getroffen dat doorgaande God, niet Ormuzd, gebruikt wordt. Ik weet echter niet of dit aan de vertaling of aan het oorspronkelijke ligt.

2) Dit zijn de Yatu-zonden vermeld Vend. I : 52. VIII : 250. XVIII : 122. Ys. VIII : 7. e. e.

de toovenaars. Booze toovenaars trachten hem in zijn kindsheid te dooden, later te verleiden, of aan het hof des konings te schande te maken. De vervloekte toovenaars van de wereld te verdoen is het doel van de openbaring. Intusschen zoodra de profeet zelf door wonderen zijn macht zal bewijzen verschilt zijn werk in niets van magie. Dat komt vooral uit in dat tooverstukje, met zooveel naief genoegen geschilderd, waarbij Zarathustra het geloof en de bescherming van den koning en de zijnen won door de 4 pooten van het zwarte paard des vorsten welke in zijn buik waren gegaan één voor één weer te voorschijn te brengen. In elk geval is het noodig op te merken dat terwijl men algemeen van „Zoroaster den magiër" spreekt, en reeds de oudheid bij de woorden magen, magie aan tooverij dacht, het eigenlijke Mazdeïsme van magie in dien zin meer afkeerig was dan de meeste andere godsdiensten der oudheid.

Keeren wij tot Zerdusht-name terug. Het spreekt van zelf dat in een perzisch boek uit de 13e e. niet moeilijk sporen van den Islam te vinden zijn. In aanroepingen of lofverheffingen doet menig epitheton ons meer aan den god van den Islam dan aan dien van het Mazdeïsme denken. Woorden als Iblis, Kiblah (de plaats waar men bij de aanbidding het aangezicht heen wendt) verraden hun arabischen oorsprong van zelf. Maar ook in de gedachten meent men vaak hetzelfde te speuren. Het heeft mij getroffen dat hier het geloof aan de goddelijke zending van den profeet met zooveel nadruk als eerste, en het strijden met het zwaard voor het ware geloof als tweede eisch wordt gesteld: deze twee voorwaarden waren de prijs waarvoor de twee rechter pooten van dat paard te voorschijn kwamen. Verder staan de belooningen en straffen hier namaals, hemel en hel, hier sterk op den

voorgrond: het groote voorrecht dat Shah Gushtasp afsmeekt nadat hij geloovig is geworden is dat hij zijn plaats in het paradijs mag aanschouwen. Op deze bemoeiing met het lot na den dood heeft echter de Islam zeker niet meer dan eenigszins wijzigenden invloed gehad, daar zij vooral in de pahlavi-litteratuur reeds een groote plaats innam. Aan die pahlavi-litteratuur zijn ook twee onderwerpen ontleend, die aan het eind, in een soort van aanhangsel, aan onze biographie zijn toegevoegd: de vraag van den profeet om onsterfelijk op aarde te blijven leven, wat God hem evenwel tot heil der wereld ontzegt, en de droom waarin Zarathustra een boom ziet met 7 takken van verschillende metalen, welke de opeenvolgende perioden der geschiedenis aanduiden. [1])

Elders vinden wij weer andere legenden. Het Koningsboek (Shah-name), waarin Firdusi de oude heldensagen van Iran met de geschiedenis van het rijk der Sasaniden tot een reusachtig heldendicht heeft samengesmolten, verhaalt omstandig den oorlog die door het nieuwe geloof ontbrandde tusschen Gushtasp en den vorst der Turken Ardjasp. [2]) Ook uit nieuwere werken zou men een niet onbelangrijke oogst van legenden aangaande Zarathustra kunnen bijeen brengen. Zoo

---

1) Deze beide onderwerpen uit Bahman Yast II. Merkwaardig is het verschil van beide verklaringen der twee eerste takken: terwijl in Bahm. Yt. de gouden tak de regeering is van Vistasp die het eerst het geloo aannam, en de zilveren die van Ardashir (Artaxerxes) die het over de aarde verbreidde, is in Zerd. nam. de gouden tak de profeet zelf als Gods bode en eerst de zilveren de Shah die den waren godsdienst aanvaardt. De koperen en verdere takken duiden bij beiden de verschillende tijden der Sasaniden aan, tot de periode van verval (gemengd ijzer.)

2) Dit gedeelte van zijn verhaal heeft Firdusi van een zijner voorgangers. Dakiki overgenomen. Men vindt het in de vertaling van J. Mohl *le livre des rois* IV p. 287—359.

b. v. in de geschiedenis van een aanzienlijk indisch leeraar, die onmiddellijk door de wijsheid van den perzischen profeet beschaamd zich met 80.000 indische wijzen bekeert. [1])

Ook in den allerjongsten tijd toont het schamele overblijfsel van het oude Parzisme, de enkele gemeenten aan de westkust van Indië, nog niet alle levenskracht te hebben verloren. Uit hun midden staan verdedigers op van hun geloof, welke europeesche schrijvers als mannen van gelijken rang hebben te behandelen. [2]) Vooral een rationalistische richting schijnt onder hen veld te winnen, die b. v. Ormuzd en Ahriman niet letterlijk maar als een parabel van den strijd tusschen goed en kwaad in den mensch wil opgevat zien. In overeenstemming daarmede is dan de prediking van Zarathustra herleid tot de eenvoudige beginselen van de éénheid Gods, het voorschrift van reinheid in gedachte, woord en daad en de leer der vergelding. Maar anderen schijnen nog het betoog noodig te hebben van de ongerijmdheid der wonderverhalen van Zerdusht-name. Zoo begeleidt een naam als die van Zarathustra een godsdienst in alle phasen van zijn ontwikkeling, en vertegenwoordigt voor verschillende geslachten soms zeer uiteenloopende gedachten en gevoelens. Hij die in een half bekende oudheid voor zijn vereerders het hoofd was der aardsche schepselen, of ook wel degene die door de heilige formule alle booze geesten verjoeg, is voor het kind van later eeuw de prediker van stellingen, die men wel eens niet

1) Dit is de inhoud van Tchengrenghatchah-name, en de brahmaan van dat gedicht is niemand anders dan de beroemde Vedantaleeraar uit de 8e e. Cankara. Men zie hierover M. BRÉAL *Mélanges de myth. et de ling.* p. 201 vlgg. (*la légende du brahmane converti par Zoroastre.*)

2) Aan die discussie is het bovengenoemde werk van WILSON gewijd. Voor het volgende zie men nog SPIEGEL *Eran* p. 371—384 en M. MÜLLER *Essays.* I p. 144—162.

zeer eigenaardig die van den „natúurlijken godsdienst" noemt. En het is dezelfde naam die door de wereld de ronde doet als die van den grooten toovenaar: Zoroaster de magiër. Maar zoeken wij in al die verscheidenheid naar een hoofdtrek, dan valt onze aandacht stellig op het karakter van profeet. Hoezeer dezelfde vormen en ook deze in den loop der eeuwen van inhoud veranderen, Zarathustra is voor een reeks van geslachten de profeet aan wien God zijn wet heeft bekend gemaakt. Dat er in die openbaring een zedelijke kracht schuilt, daarvoor strekt ten bewijze dat de ongunst der tijden haar niet geheel heeft kunnen wegvagen, en dat, zij het dan ook slechts een kleine gemeente haar trouw is gebleven.

BUDDHA.

Men kan er over twisten of de historie dan wel de mythologie grooter recht heeft op den persoon dien men bij uitstek den Buddha noemt; maar onbetwist blijft dat die naam voor millioenen uitdrukt wat hun bovenal vereerenswaardig toeschijnt, en dat sedert voor tal van eeuwen de eersten hun toevlucht gezocht hebben bij Buddha, bij Dharma (de wet door hem gepredikt) en bij Samgha (de congregatie, monnikorde door hem gesticht), het beeld van den Buddha, hoe verschillend ook in den loop der eeuwen en bij onderscheidene volken beschouwd, het middelpunt is gebleven voor het geloof en het zedelijk leven van talrijke geslachten. Het aandoenlijke verhaal van het leven van dien jongen koningszoon, die weelde en geluk verzaakt en armoede kiest, die rondzwerft en zich alle ontbering getroost om de hoogste, vrijmakende kennis te verwerven, die na in de scholen der leeraars en in de strengste ascese te vergeefs die kennis gezocht te hebben haar eindelijk in de contemplatie onder den Bodhiboom erlangt en tegenover de aanvallen van den verzoeker Mâra bewaart, die daarna overal de leer des heils predikt en als verlosser de menschen van de banden der onkunde en begeerte bevrijdt, die eindelijk sterft als zijn stichting de monnikorde achterlatend: dat verhaal is wel bij uit-

nemendheid geschikt indruk te maken en de gemoederen te treffen. Intusschen, ook zonder de geloofsbrieven dier geschiedenis scherp te onderzoeken, moeten wij opmerken dat de liefelijke eenvoud waardoor zij ons aantrekt voor het grootste deel van het maaksel van ons westerlingen is. Al het langwijlige, wansmakelijke, gedrochtelijke zelfs, dat ons schijnt te dwingen althans ettelijke trekken der Buddhalegende [1]) mythisch te verklaren, laat men dan geheel ter zijde; het greintje van poëzie dat hier en daar in die legende aanwezig is haalt men te voorschijn, en op weinige gegevens borduurt men een levensgeschiedenis, die al het karakteristieke van het verhaal der bronnen zelf mist, of op zijn best een enkele zijde er van terug geeft. Het is in mijn oog een ongelukkige poging om de gestalte van Buddha een soort van poëtisch waas te tooveren [2]), dat bij nadere kennis der gegevens verdwijnen moet. Enkele verhalen en ontmoetingen, gesprekken en woorden van Buddha mogen niet ons oordeel geheel bepalen. Het valt niet moeilijk een soort van bloemlezing samen te stellen uit de legende en de woorden van Buddha op een wijze die ze onmiddellijk tot het gevoel doen spreken. Verhalen als die der vier ontmoetingen van een oud afgeleefd man, een zieke, een lijkstoet en een bedelaar, welke in 's prinsen gemoed het besef van zijn roeping deden ontwaken; verder zijn onderwijs en prediking vooral in den eersten tijd nadat hij Buddha was geworden

1) Ik spreek van de Buddha-legende, om in het midden te laten hoeveel historische en hoeveel mythische bestanddeelen deze levensgeschiedenis bevat.

2) Hoe gaarne men dit doet blijkt o. a. uit den grooten, m. i. weinig verdienden, opgang van E. Arnold's *Light of Asia*, een uitvoerig gedicht over den Buddha, in onze taal overgebracht door dr. H. U. Meijboom.

en in de laatste maanden vóór zijn verscheiden: dit een en ander kan niet missen sympathie op te wekken. Maar nog eens, het doet dit alleen omdat het uit den samenhang is losgemaakt waarin het t'huis behoort. Het is hetzelfde geval als met die hymnen van den Rig-Veda, die zooveel opgang maakten toen Max Müller er ons de schoonste van vertaalde, of anderen er ons een bloemlezing van in handen gaven [1]), maar waarvan de volledige verzameling velen heeft ontnuchterd. Het verschijnsel heeft beide malen gelijke oorzaak. Niet dat dieper studie noodzakelijk de verwachtingen teleurstelt door fragmentarische kennis opgewekt; maar in de genoemde gevallen heeft men te spoedig het vreemde, dat uit een geheel andere wereld tot ons kwam, in de sfeer van het eigen denken en gevoelen overgebracht. Daarvan nu komt men allengs terug. Men ziet niet meer in den Buddha een ideaal van humaniteit in westerschen zin, of in sommige oude offerzangen uitingen van gelijksoortige gevoelens als de psalmdichters uitboezemden. Daarmede gaat ontegenzeggelijk iets van het aangrijpende dezer verhalen of liederen verloren. Zij spreken niet meer onmiddellijk tot ons, wij moeten ze niet zonder moeite leeren verstaan, en eer wij in de voor ons zoo vreemde omgeving iets van het algemeen menschelijke hebben gevonden dat ook ons hart doet kloppen, is de frischheid van indruk voor een goed deel vervlogen. Wat wij hier zeiden is echter in mindere of meerdere mate op al wat tot de historie behoort van toepassing. Doch daarmede houdt hetgeen uit een andere omgeving komt dan de onze niet op al onze belangstelling te verdienen, ja het

1) Ik denk hier aan de *Siebenzig Lieder des Rig-Veda von* K. Geldner *u.* A. Kaegi Tubingen 1875.

strekt om onze wereld te verrijken, onzen kring te verruimen. Mits wij maar niet beginnen het aanstonds in onzen eigen kring te plaatsen, en daardoor van zijn kenmerkend karakter te ontdoen. De gewoonten van ons denken en gevoelen staan zoo lijnrecht tegenover die van den Buddhist, dat het besef dier tegenstelling de eerste voorwaarde is om iets van het Buddhisme te begrijpen. Trouwens wie ooit buddhistische geschriften heeft gelezen met hun afschuwelijken stijl, die wel het ongeschikste voertuig is van gedachten, die nu eens belangrijk dan weer zoo beuzelachtig mogelijk zijn, heeft dat groote onderscheid gevoeld. Wel maken enkele der oudste werken, meest gesprekken van den Buddha bevattend [1]), een gunstige uitzondering op die onbeholpenheid van uitdrukking, maar ook hier ademt de inhoud een gansch anderen geest dan die in de nieuwere wereld heerscht.

Het is niet overbodig dit een en ander op te merken al schijnt het naief. Evenzoo is het noodig te zeggen, dat wij hier allereerst over het oorspronkelijk Buddhisme zullen handelen, en nagaan welk licht reeds opgegaan is over persoon en werk van den Buddha.

Het Buddhisme is uit een bestaanden godsdienstvorm voortgekomen, een voortbrengsel van den indischen geest, die reeds een ontwikkeling van eeuwen achter zich en dus zijn vaste plooien aangenomen had. Ofschoon de oorsprongen van het Buddhisme dus niet in een onnaspeurlijken voortijd schuil gaan, maar in historische eeuw vallen, laat ons zeggen de vijfde vóór onze jaartelling, zoo is het er ver van daan dat wij gewenschte zekerheid hebben aangaande de wijze waarop en de omstandigheden waaronder de Buddha zijn werk heeft

1) Ik heb hier het oog op de Pali Sutta's. S.B.E. X. XI.

verricht. Wel heeft voortgezette studie verscheidene vooroordeelen uit den weg geruimd. Zoo heeft men gemeend en meenen sommigen nog, dat het Buddhisme product is van een godsdienstige revolutie, in elk geval van een sterke reactie tegen de bestaande toestanden, en dat van den aanvang bittere vijandschap tusschen Buddhisten en Brahmanen heeft geheerscht, gelijk later (na de 7e eeuw onzer jaart.) het verdwijnen van het Buddhisme uit Indië aan bloedige vervolgingen is toe te schrijven. Dit laatste nu is een hypothese waar geen enkel bericht of bekend feit voor pleit, en evenmin is de stelling te verdedigen dat de Buddha als vijand der Brahmanen zou zijn opgetreden.

Ten onrechte schetst men een duister tafereel van de tyrannie der Brahmanen, en maakt dan van Buddha een soort van redder uit die maatschappelijke nooden, wiens prediking vooral de strekking had de wanverhouding tusschen de kasten weg te nemen [1]). Doch de ons bekende gegevens weerspreken deze voorstelling ten sterkste. Vooreerst zal men in de prediking van Buddha te vergeefs naar iets zoeken dat zweemt naar theoriën over de sociale questie. Geen ellenden der maatschappij hadden zijn deernis opgewekt, maar de ellende die met het bestaan als zoodanig verbonden is: hij trad op om de menschen van het lijden der existentie te ontheffen, niet om de vertreden rechten der misdeelden te handhaven. Daarenboven is het zeer twijfelachtig of in de omgeving van Buddha de Brahmanen wel die rol van onderdrukkers speelden. Het is misschien gewaagd uit de Buddhalegende historische gevolgtrekkingen te maken, maar het trekt toch onze aan-

1) Zoo b. v. P. A. S. van Limburg Brouwer. *Buddha* (Gids 1860). Monier Williams *Indian Wisdom* p. 55. en vele anderen.

dacht dat in die legende de Brahmanen nergens in dat hatelijke licht voorkomen, ja reeds dat Buddha voor zijn menschwording een riddergeslacht kiest bewijst dat de legende dien stand voor den aanzienlijksten houdt. Over het geheel heeft men het sterksprekende beeld dat sommige wetboeken, b. v. dat van Manu, teekenen van het overwicht der Brahmanen te zeer als voor alle tijden en alle gewesten van Indië geldend geacht. Dit is stellig onjuist. De bakermat b. v. van het Buddhisme in het Noord-Oosten van Indië is niet gelijk het stroomgebied van den Indus, een hoofdzetel van den invloed der Brahmanen, Agni de god van het vedische offer was er niet te huis, de prediker eener nieuwe leer liep er geen gevaar van met een sterk georganiseerde priestermacht in botsing te komen [1]). Van zulke conflicten heeft dan ook de Buddhalegende geen heugenis. Integendeel laat zij Brahmanen het kind bij zijn geboorte begroeten en de teekenen zijner toekomstige grootheid verklaren, en onder de volgelingen van Buddha zijn Brahmanen geen uitzondering, vooraan die twee bekende jongeren die het eerst zich bij Buddha aansloten: Sâriputta en Moggallâna. Zoo bleef onder de Buddhisten de titel Brâhmana in eere naast en verbonden met dien van Samana (asceet [2]). Trouwens is de beteekenis van Brâhmana in de buddhistische geschriften lang niet altijd dezelfde. Terwijl de Brahmaan nog soms de man is door geboorte tot de hoogste kaste behoorend, van wien dan wordt ontkend dat hem onafhankelijk van zijn zedelijke waarde een hooge rang toe-

1) Men zie hierover OLDENBERG *Buddha* p. 7 vlgg.

2) RHYS DAVIDS wil de compositie Samana–Brâhmana niet verklaard hebben als van twee klassen van lieden. maar de Samana's zijn de rechte Brahmanen, „Brahmans bij saintliness of life" S.B.E. XI p. 105 noot en *Buddh. Birth. Stor.* p. 260 noot.

komt, zijn er een tal van uitspraken, waarin Brahmaan den buddhistischen heilige aanduidt zonder meer. In de eerste reeks van plaatsen vinden wij het betoog, dat zoowel in alle natuurlijke functiën als uit een zedelijk oogpunt de Brahmaan met de andere menschen gelijk staat, terwijl in de tweede de Brahmaan iemand is die uitmunt in al de buddistische oefeningen en deugden, een verlichte, voor wien deze wereld is te niet gedaan, die den anderen oever heeft bereikt. [1]) Deze schijnbare tegenstrijdigheid laat zich zeer goed verklaren. Buddha is niet opgetreden als vijand der Brahmanen of als afschaffer van het kastenstelsel, dat integendeel ook in buddhistische landen gehandhaafd of ingevoerd is, en waarvan men zich geen zoo schrikwekkende voorstelling moet maken als gewoonlijk geschiedt. Maar wel zette het Buddhisme die twee zaken ter zijde waarop bovenal het aanzien der Brahmanen rustte: het offer en den Veda. Brahmaan was oorspronkelijk hij die de heilige handeling verrichtte, door het offer over de voorwaarde van alle welvaart beschikte, de kenner en leeraar der heilige texten die de Veda's uitmaakten. Die beide voorrechten nu heeft het Buddhisme van hun beteekenis beroofd. De offers doen geen nut, terwijl ook het dooden der offerdieren ze geheel verwerpelijk maakt; [2]) en de kennis der Veda's blijft in gebreke tot de beloofde ver-

1) Bij het eerste denk ik aan Assalâyana Sutta waarin Buddha een Brahmaan overtuigt van de nietigheid van het onderscheid van kasten (medegedeeld Rh. D. *Hibb. Lect.* p. 51 vlgg.) en aan uitspraken als Sutta Nipâta 141, 599 vlgg.; terwijl de plaatsen waar de Brahmaan als buddhistische heilige beschreven is voor 't grijpen zijn: Sutta Nip. 621 vlgg. Dhammap. 142, 383—423. In Mahâvagga I : 2, waar het ideaal van den Brahmaan geteekend wordt, is wel van Brahmanen in eigenlijken zin sprake.

2) Dhammap, 106 Sutta Nip, 307 vlgg. Een stuk uit de Sutta's, waarin Buddha zijn eischen stelt tegenover de offerpraktijken, bij Oldenberg p.

eeniging met de godheid te leiden. [1]) De tegenstelling tusschen het Buddhisme en de grondzuilen van het Brahmanisme is echter niet zoo absoluut als uit het medegedeelde zou volgen; en wel omdat ook dat Brahmanisme niet binnen de aangeduide grenzen was gebleven. Lang vóór het Buddhisme was naast den Brahmaan de kluizenaar asceet (Samana) in hooge eere, en boven de offerhandeling hadden reeds velen het erkennen van het wezen door contemplatie als middel der bevrijding geprezen. Het denken hield zich niet meer uitsluitend bezig met de speculatie over de Veda's of de symbolische verklaring van het offer, maar zij het dan ook in eenigszins onbeholpen vorm, was het voorwerp der bespiegeling âtman het absolute opgevat als het albezielende levensbeginsel, geest, ziel. [2]) Hecht dus het Buddhisme niet meer aan de offers en aan de Veda's, het heeft daarmede niets ongehoords bestaan, integendeel zich bewogen in een geestelijke strooming die sedert lang bestond. De leer van het Buddhisme is uit elementen samengesteld wier herkomst uit het indische geloof is na te gaan; de stemming welke het Buddhisme kweekt heerscht ook in brahmaansche geschriften. Men herhaalt soms, dat Buddha den ouden godenhemel heeft gesloopt en atheïsme gepredikt, daarin zich op zijn hoogst

175. In Sabbâsava S. 17 (S.B.E. XI) zijn als 3 boeien waarvan de beschouwing der hoofdwaarheden bevrijdt genoemd: „the delusion of self. hesitation. and the dependence on rites and ceremonies.

1) Tevigga. S. (S.B.E. XI).

2) Oorkonden van de hier aangeduide richting zijn de voornaamste der oudere Upanishads, tractaten van speculatieve philosophie, wier kennis voor de waardeering van het Buddhisme onmisbaar is. M. Müller gaf de vertaling van enkele der voornaamste *SBE* I, terwijl een belangrijk overzicht van de denkbeelden geleverd is door P. Regnaud *Matériaux pour servir à l' histoire de la philosophie de l' Inde.* (2 st. 1876. 1878 in de *Bibl.de l' école des hautes études*).

aansluitend aan een enkele school van atheïstische philosophie (de Sânkhya van Kapila): doch ook dit is onjuist. Buddha heeft het bestaan der goden niet geloochend, maar hun onder de verschillende soorten van wezens een eigen klasse toebedeeld; doch hij zonderde ze niet uit van wat volgens hem van *alle* levende wezens gold, en beroofde ze daardoor van het karakter dat men gewoonlijk aan goden toekent. Doch zelfs daarin volgde hij slechts na wat reeds vóór hem gangbaar was; immers ook in het Brahmanisme had 's menschen vroomheid en 's menschen kennis, zijn ascese en zijn inzicht in het wezen, allengs de goden teruggedrongen, hen overbodig gemaakt, daar de mensch zijn heil onafhankelijk van hen, desnoods tegen hen, weet te verwerven en te bewaren. Zoo is in vele opzichten oorspronkelijkheid aan het Buddhisme ontzegd. De Buddhalegende bestaat uit oude mythen, die wij in verschillenden vorm bij andere Indogermanen, gelijk in Indië zelf onder andere namen terugvinden. De buddhistische kosmologie is algemeen indisch, en hetzelfde geldt van de moraal. De regels van de monnikorde zijn copijen van wat in de kringen der brahmaansche asceeten wet is [1]). Zelfs was de vestiging dier monnikorde niets bijzonders, van verscheidene andere dergelijke vereenigingen geschiedt melding, en ongeveer gelijktijdig met het Buddhisme ontstond in Indië die godsdienst der *G*aina's, waarover eerst in den laatsten tijd meer licht opgaat, en die in tal van opzichten zoo na aan het Buddhisme verwant is, dat daaruit misschien de bittere vijandschap voortspruit die deze twee mededingers verdeelt [2]).

1) Uitvoerig is dit een en ander aangetoond in KERN *Gesch. van het Buddh. in Indië*. Men zie ook OLDENBERG p. 53 vlgg.

2) Over het *G*ainisme zie men BARTH *les Religions de l' Inde* p. 84 vlgg. en de daar geciteerde litteratuur.

Het historisch onderzoek heeft in de hier aangegeven richting misschien wat al te veel gedaan. Het is uitnemend dat wij het Buddhisme leeren begrijpen als een plant van indischen bodem, dat wij de oorzaken kennen die het gevormd hebben en zijn verbreiding verklaren; maar dat algemeen indische schijnt alles voor zich op te eischen en niets als speciaal buddhistisch over te laten. De vraag is geoorloofd: wanneer hier geen enkele gedachte of geen levensvorm is aan te wijzen, die niet genomen is uit een reeds voorhanden kapitaal, hoe dan te verklaren de macht eener beweging die aan de halve wereld een stoot zou geven? Misschien is het alsnog moeilijk die vraag voldoende te beantwoorden. Men kan zich beroepen op den populairen geest van dezen godsdienst, en inderdaad ligt daarin een niet te miskennen kracht. Wij zagen reeds, dat Buddha niet opkwam voor de verdrukten en verstootenen der maatschappij, maar wel was het zijn streven de waarheid die hij verkondigde tot gemeen goed te maken. Er zijn personen die niet in de orde worden opgenomen, en dat niet alleen om zedelijke gruwelen die ook de reeds gewijden aan den ban blootstellen, maar ook om andere, uitwendige redenen [1]). Zij die met sommige kwalen (melaatschheid, builen, lichte melaatschheid, tering, toevallen) behebt zijn, soldaten, roovers, slaven enz. zijn uitgesloten. Doch de redenen voor die beperking liggen niet zoozeer in de onwaardigheid der betrokken personen als in de schadelijke gevolgen welke hun toelating zou hebben. Als b. v. soldaten zich aan hun dienstplicht onttrekken door monnik te worden, is het gedaan met de veiligheid van den staat, en evenmin mag de orde een toevlucht zijn voor ontslagen misdadi-

1) Mahâvagga I 39 vlgg.

gers of insolvente schuldenaars. Wanneer Buddha slaven weert is het niet om hun lagen stand, maar omdat zij zichzelf niet toebehooren, niet sui juris zijn, dezelfde reden waarom hij onmondigen niet toelaat zonder toestemming der ouders. In deze bepalingen voor de orde komt duidelijk uit, dat Buddha wel degelijk de maatschappelijke toestanden eerbiedigde en veroordeelen ontzag of deelde, en dat hij allerminst de armen en melaatschen tot bijzondere voorwerpen van zijn barmhartigheid maakte. Maar evenzeer blijkt, dat op zichzelf het verschil van stand geen reden was van uitsluiting, en dat zijn leer alleen op iets algemeen menschelijks een beroep doet en een weg aanwijst dien elk mensch inslaan kan. In zijn onderwijs heeft Buddha geen onderscheid gemaakt tusschen esoterische en exoterische leer, en niets van de waarheden teruggehouden [1]). Dat populaire karakter van de heilsleer van Buddha komt bijzonder sterk uit in de opzettelijke waarschuwing tegen de stelsels der wijsgeeren. De philosophische dogma's wijken onderling van elkander af, zijn twijfelachtig, steeds nieuwe aanleiding tot twist, daarom moet de wijze er boven verheven zijn. Zij die den innerlijken vrede najagen moeten vrij zijn van elken band, ook van die banden welke het aanhangen van zekere zienswijze en het verwerpen der tegenovergestelde medebrengen, de Bhikshu is niet meer afhankelijk van wat gezien of gehoord of gedacht wordt, noch van deugd en werken. Het is opmerkelijk dat de leer die alle heil stelt in de kennis van de éene, eeuwige waarheid, daarnaast zoo krachtig predikt dat die kennis van elke philosophische wereldbeschouwing geheel onafhankelijk

---

2) Mahâparinibbâna S. II : 32.

is [1]). De waarheden die Buddha predikte waren gemakkelijk te vatten. Had hij met de meeste wijsgeerige scholen van Indië gemeen, dat hij kennis aanmerkte als het middel der verlossing: het is toch niet dan door zekere inconsequentie dat het Buddhisme veel van de wereldbeschouwing en de bespiegelingen dier stelsels niet uitzuiverde maar opnam, want het inzicht in de essentiëele waarheden welke de Buddha predikt staat voor ieder open, zonder dat dialektische redeneering daartoe behoeft voor te bereiden. Het is ijdel zich bezig te houden met vragen als deze: of de wereld eindig dan wel oneindig is; de meester openbaart alleen hetgeen tot heil dient [2]). Eigenlijk is het één inzicht waaraan die prediking aanknoopt: het inzicht in den jammer met het bestaan verbonden. Omdat nu dit bij de menschen zoo algemeen is, en de ervaringen zoo talrijk die het levendig houden, en omdat Buddha zoo uitsluitend en zoo krachtig op dit aanbeeld slaat, moest hij wel weerklank vinden bij velen.

Ook de vorm zijner prediking, voor zoover de oudste texten ons veroorloven daarnaar te gissen, heeft tot de verbreiding van Buddha's leer krachtig medegewerkt. Misschien bevreemdt het dezen of genen, die soms onder de ondragelijke langwijligheid van buddhistische geschriften heeft gezucht, dat wij van de populariteit van Buddha's onderwijs kunnen spreken. Want al zwijgen wij van de jongere philosophische tractaten, ook de oudere gesprekken van den meester zijn alles behalve onderhoudend, evenmin als de verhalen die dienen moeten om de beuzelachtigste voorschriften der mon-

1) Over dit onderwerp handelen de meeste hoofdstukken van Sutta-Nip. IV, volgens Fausböll een der oudste gedeelten dezer verzameling.

2) Uitspraken in dien geest aangehaald door Oldenberg p. 208, 258, 282.

nikorde te illustreeren. Maar er zijn in die oudste geschriften twee bestanddeelen van ware populariteit. Het eerste zijn de zedespreuken, korte, soms zuiver gestempelde gezegden, die geen enkele litteratuur zouden ontsieren.

„Zoolang de begane misdaad geen vrucht gedragen heeft. schijnt zij den dwaas als honig, maar is zij gerijpt dan lijdt hij smart."

„Indien iemand in den strijd 1000 maal 1000 man overwint, en een ander overwint zichzelf, dan is deze de grootste overwinnaar."

„Iemand die geen wond heeft aan zijn hand kan men vergif omgaan; het gif deert hem niet die zelf gaaf is, er is geen kwaad voor wie zelf geen kwaad bedrijft."

„Hebt niets lief, want verlies van het geliefde brengt smart. Zij die niet liefhebben en niet haten zijn vrij van ketenen."

Zulke woorden, gelijk ik hier eenige zonder keur uit een rijken schat putte [1]), zijn als muntstukken die van hand in hand gaan. Te meer is dit hier het geval geweest omdat Buddha over het algemeen ook in den vorm zeer veel aan het reeds bestaande en gangbare heeft ontleend. Er is alle grond om aan te nemen dat een belangrijk deel dezer spreuken zelfs reeds vóór hem bestond, en dat het Buddhisme den grooten tact heeft gehad om de hand te leggen op hetgeen het gebruiken kon, en dat voor het zijne te verklaren. Zeker is dit het geval geweest met een aantal van verhalen, welke in eigenaardigen vorm in de buddhistische geschriften zijn overgegaan, en mede dezer invloed verklaren. De biographiën van Buddha zijn doorspekt met een soort van geschiedenis-

1) Men vindt ze vooral in Dhammapada, maar ook wel Sutta-Nipâta. S.B.E. X.

sen, die ook in afzonderlijke verzamelingen bestaan, en waarin Buddha een ontmoeting toelicht of een leering inscherpt door het verhaal van iets dat in een van zijn talrijke vroegere geboorten is gebeurd. Deze *G*âtaka's nu hebben hun oorsprong wel waarschijnlijk voor een deel in de gewoonte van den meester om door gelijkenissen of vertelsels zijn onderwijs aan de aandacht der hoorders aan te bevelen; maar voor een niet klein gedeelte zijn die verhalen die nu van den Bodhisatva gelden niets anders dan fabelen in en buiten Indië in haar eenvoudiger vormen aanwezig. Wat nu het heldendicht is voor de riddergeslachten dat is de fabel voor den burger[1]), en door deze populaire litteratuur te annexeeren en voor zich pasklaar te maken heeft het Buddhisme voor zijn uitbreiding een wijd veld geopend.

Intusschen hetgeen ik hier aanvoerde moge zijn beteekenis hebben, op zichzelf is het niet genoeg om te verklaren wat het zelfstandig, kenmerkend karakter van het Buddhisme uitmaakt. Dat ligt in den persoon van hem wiens naam deze godsdienst draagt. Maar hoe hebben wij hem te beschouwen? Als den schepper of als het product van het buddhistisch geloof? Is hij de machtige geest geweest die een nieuwen vorm van godsdienstig leven heeft gevestigd? Of is zijn beeld niet anders dan het ideaal, voortgebracht door de vereering eener gemeente wier oorsprongen anonym zijn? Het is niet gemakkelijk, ik zeg niet om deze questie naar den eisch op te lossen, maar zelfs om haar zuiver te stellen. De loochening toch van het historisch karakter der gestalte van Buddha brengt volstrekt niet mede dat men ontkent dat de buddhistische monnikorde een stichter heeft

1) Dit is terecht opgemerkt door Kern I. p. 261.

gehad uitmuntende door wijsheid en deugd [1]); maar de voorstanders der mythische verklaring beweren alleen, dat wij van dien stichter hoegenaamd niets met historische zekerheid weten, dat wij zijn bestaan uit dat der buddhistische gemeente kunnen postuleeren, maar dat al wat aangaande hem verhaald wordt niet tot de historie behoort. In de buddhistische wereld is een legendarische levensgeschiedenis van den Buddha in omloop, waarvan de hoofdpunten (in 12 afdeelingen) vaststaan, maar die in verschillende landen in bijzonderheden verschilt. Deze geschiedenis, die begint met het besluit van den aanstaanden Buddha (den Bodhisatva) om van den hemel op aarde te komen, en de keuze van tijd, land, geslacht en moeder waarin hij zich zal incarneeren, is niet bruikbaar als bron van historie. Ook op dit gebied is men teruggekomen van de meening dat men door kritiek uit legende of mythe historie kan distilleeren. Wist men nu vroeger met de vreemde bijzonderheden van zulke verhalen geen weg, en hield men ze dus voor uitwassen eener teugellooze verbeelding, de mythologie heeft ons hun beteekenis leeren verstaan, en zoo hebben wij groote verplichting aan hen die, gelijk onze landgenoot Kern, ons in die legende de trekken uit de arische

1) Zoo o. a. KERN p. 255. Vóór Kern en Senart had reeds H. H. WILSON twijfel aan den historischen Buddha geopperd, en het waarschijnlijk geacht dat het Buddhisme (a new system of hierarchical organisation) niet door één man maar door „persons of various castes, comprising even Brahmans," gesticht was. Zoo in een stuk *Buddha and Buddhism* dat reeds van 1854 dagteekent, en is opgenomen in de *Essays and lectures chiefly on the religion of Hindus* na zijn dood verzameld door R. ROST (Londen Trübner 1862). Ook SP. HARDY laat zich in verwanten geest uit: „I will not say that I think no such person as Sâkya ever existed; but I affirm that we cannot know anything about him with certainty." (*Legends and theories* p. 187).

mythologie aanwijst. Het is echter een andere vraag of nu ook alles in die legende voor mythe is te houden. Dat de buddhistische gemeente van ouds in den Buddha een mensch, een leeraar heeft gezien, stemt Kern natuurlijk toe, maar hij ziet hierin de groote zonde van Euemerisme; immers uit de voorstelling zelf welke de buddhistische Samgha van Buddha gaf blijkt dat wij hier met geen mensch te doen hebben. Of is het niet ongerijmd te beweren dat de goddelijke eigenschappen welke zij hem toekent „overgedragen zijn van zekeren Sâkyamuni op de absolute substantie?" Neen evenals ook voor de Germanen de koesterende zonnegod was „manno miltisto" (de zachtmoedigste der mannen), zoo is ook Buddha oorspronkelijk de weldadige god, die later als mensch is voorgesteld; zijn menschheid staat op dezelfde lijn met die van Herakles, Apollo enz.[1])

Het spreekt wel van zelf dat tegen de bijzonderheden van de verklaring van mythen altijd bedenkingen zijn te opperen; maar staat althans in hoofdzaak de stelling van Kern vast? De tegenspraak die zij bijna allerwege ontmoet leert het tegendeel. Ook zijn de voorstanders van het historisch karakter van den persoon van Buddha nog niet verslagen. Zij vallen toch volstrekt niet geheel onder het vonnis van hun historie langs den onwettigen weg van verkleining der legende verkregen te hebben. Eenigszins anders toch is de methode dier geleerden[2]) welke niet in de legende, maar in de oudste oorkonden hun uitgangspunt kiezen, en op grond dier gesprekken en voorschriften van Buddha wel geen uitvoerige biographie, maar toch in hoofdtrekken een historisch beeld achten te bezitten. Die oude geschriften doen ons

1) Kern passim, o. a. p. 234, 275.

2) Ik bedoel vooral Rhys Davids en Oldenberg.

de historische situatie kennen te midden waarvan Buddha optrad, en veroorlooven ons wel niet hem van jaar tot jaar te volgen of zelfs den voortgang van zijn werk en de ontwikkeling van zijn geest te bespieden, maar toch ons in het algemeen een juiste voorstelling te vormen van dien persoon en dat werk. Inhoud en vorm van zijn onderwijs, de wijze van zijn omgang, zijn verhouding tot verschillende standen en tot zijne leerlingen, de verdeeling van zijn jaar in een reis- en een rusttijd (gedurende de regenmaanden), zijn leefwijze over het geheel: ziedaar wat ons die oude bescheiden leeren kennen, terwijl zij de hoofdtrekken der legende: Buddha's vlucht uit een leven van weelde en geluk, zijn verzoeking en eerste prediking enz. schijnen te bevestigen.

Zoo staan de mythische en de historische opvattingen tegenover elkander. In een pleit gevoerd door geleerden, wier inzichten door nauwkeurige en omvangrijke bronnenstudie verworven zijn, onthoud ik mij gaarne van een oordeel. Evenmin zal ik de levensgeschiedenis van Buddha in bijzonderheden mededeelen. Wie haar als historie opvat heeft altijd met het bezwaar te kampen, dat hij de grenslijn tusschen hetgeen feit en hetgeen verdichting is slechts uiterst zelden kan aanwijzen, en zich meestal met het beschrijven van het algemeene moet tevreden stellen. [1]) De mytholoog heeft dit voor, dat hij geen kleinigheid verwaarloost, maar dat juist de schijnbaar onbeduidende trekken hem op het spoor brengen van den zin van het medegedeelde. Daarenboven heeft hij, volgens Kern, met waarheid te doen welke die der historie verre aan zekerheid overtreft, immers de echte natuur-

1) Dit heeft b.v. Oldenberg zeer goed gevoeld, daar hij zegt dat men het karakter der overlevering miskent als men er pragmatisch verband in wil vinden p. 126 noot.

mythen berusten op voorvallen die telkens terugkeeren, wier waarheid dus altijd op nieuw waar te nemen is. Doch in weerwil daarvan rijzen tegen de mythische verklaring van het geheel der Buddhalegende bezwaren die nog niet zijn weggeruimd. Als letterlijk alles, tot het leeraarsambt van Buddha en zijn prediking der genezende waarheden toe, gelijk de leer of dharma in het gemeen, als attribuut van den zonnegod wordt voorgesteld, vragen sommigen of hier niet het ingeniosius quam verius van toepassing is; terwijl daarenboven het bevreemdend klinkt dat de Indiërs zelf, althans ontwikkelden in de buddhistische gemeente, steeds Buddha als een vorm van den zonnegod zouden hebben gekend. Intusschen geeft Kern zelf ons nog een ander oogpunt aan, waaruit wij de Buddhalegende moeten bezien. Hij wijst er op dat in die legende de oude zonnemythen geordend en tot een geheel samengevoegd zijn, doordat de idealen van het monniksleven op de geschiedenis van den Heer zijn toegepast. Zoo is de biographie van Buddha „het grootste monniksepos der menschheid,” gelijk elders „het geloof aan de vleeschwording van 't zedelijk ideaal” de kracht van het Buddhisme heet. [1]) Deze zijde der zaak nu trekt ons het meest aan. Het is zonder twijfel belangrijk te weten uit welk materiaal de Buddhalegende bestaat, na te gaan b.v. hoe overoud de mythe van den strijd met Mâra is en in welke vormen wij elders diezelfde mythe terugvinden; maar nog belangrijker acht ik het den geest te leeren kennen waarin die stof is opgenomen en verwerkt, de zedelijke gedachten waarvan zij de draagster is geworden. Op verschillend gebied is men in onzen tijd te veel geneigd deze laatste zijde om de eerste te verwaarloozen.

1) p. 233, 423.

Men spoort op welke natuurverschijnselen aan de verhalen van Achilles of Oedipus ten grondslag liggen, en ziet voorbij dat het van veel meer waarde is die figuren te begrijpen zooals zij door Homerus of Sophokles geteekend zijn. Zoo is het ook in ons geval. Hoe belangrijk, ja hoe onmisbaar tot recht begrip van den samenhang van het verhaal, het ook zij den strijd met Mâra als mythe te kunnen verklaren, ons inzicht blijft gebrekkig zoolang wij ook niet de zedelijke gedachten hebben gevat die de Buddhist met dat verhaal verbindt. Wij wenden ons dus nu geheel tot die zijde der zaak. Het blijft dan onbeslist of de gestalte van den Buddha niets anders is dan de zonnegod, als menschelijk leeraar, als held of wijze voorgesteld, dan wel of wij hier met een menschenleven te doen hebben waarvan de legendarische overlevering zich aanstonds met zonnemythen heeft vermengd. Ook de vraag in hoever de buddhistische gemeente zelf het mythische karakter der legende heeft erkend laten wij in het midden. Die questiën hebben haar groot gewicht; doch voorloopig hebben wij reeds veel gewonnen wanneer wij ze van onze algemeene waardeering van het Buddhisme kunnen isoleeren. Dit nu is zeker: van dezen godsdienst is de persoon van zijn onderstelden of historischen stichter het type, en die typische gestalte van den Buddha is het wezenlijkste bestanddeel van het ontstaan van het Buddhisme. Al mocht het blijken dat het Buddhisme voor 't overige niets bijzonders heeft, dat het eigenlijk als volksgodsdienst in een beperkt gebied van N. O. Indië reeds lang bestond, en dat het zelfs alle afzonderlijke trekken van zijn zedelijk ideaal met het Brahmanisme gemeen had: dan nog zou het zich onderscheiden doordat het die trekken in een levend beeld samenvat, en alzoo dat ideaal tot een kracht maakt voor het volks-

leven. Wij willen pogen de voornaamste gedachten te ontwikkelen waarvan de persoon van Buddha de drager is. Want dit springt aanstonds in het oog, dat de bronnen ons hem niet voorstellen als een scherp geteekende individualiteit, maar geheel als een type. De vraag doet zich dus vanzelf voor: waarin bestaat dat typische?

Vermelden wij eerst enkele namen en titels, waarvan onze held een groot aantal voert. De eigennaam van den prins was Siddhârtha, in de zuidelijke bronnen heet hij meest Gotama; als afstammeling uit het geslacht der Sâkya's voert hij de titels van Sâkya-muni (S. monnik) of S. sinha (S. leeuw) [1]). Zichzelf noemt hij meestal den Tathâgata (synon.: Sugata) den onfeilbaren of, volgens de traditioneele verklaring, hij die de voetstappen der vorige Buddha's volgt; ook heet hij *G*ina (overwinnaar), Bhagavat (gezegende) enz. Deze titels zijn op hem toegepast, hij is niet de eenige wien zij toekomen, zij zijn aan bestaande idealen ontleend en grootendeels ook buiten het Buddhisme in gebruik, gelijk de stichter die zijn naam aan de *G*aina's gaf eveneens *G*ina heette. Soortgelijk staat het met twee andere titels van den prins monnik, die wij eenigszins van naderbij moeten beschouwen: *K*akkavatti en Buddha, met twijfelachtig recht eens vergeleken met de titels Christus en Logos [2]). Het woord *K*akkavatti (sanskr. *K*akravartin) duidt eenvoudig een regent aan, iemand die een kreits

1) Ook de naam Gotama komt volgens Kern aan den Zonnegod toe, terwijl de Sâkya's, waaruit hij voorkomt, de Nevelingen zijn p. 242 vlgg.

2) Rhys-Davids in de 4e der *Hibb. Lect.* vat dit ideaal min of meer politiek op, en laat het daarom eerst ontstaan nadat voor 't eerst een meer algemeene monarchie door de Maurya-dynastie in Indië gevestigd was. Senart daarentegen heeft aan den titel *K*akravartin een wijdloopige mythische verklaring gegeven door dien op de zonneschijf te betrekken, hetgeen volgens Kern (p. 22) slechts op een rhetorische aardigheid berust.

bestiert, maar is later als wereldheerscher opgevat. De aanleiding [1]) dat juist deze titel aan Buddha is gegeven ligt wel in die uitdrukking voor zijn prediking, welke men gewoonlijk vertaalt het „wentelen van het rad der wet", maar die eigenlijk beduidt „het rijk der wet (of der gerechtigheid) vestigen". Als attributen van dezen koning nu worden opgesomd behalve het bezit der 7 schatten, de 4 gaven: schoonheid, lang leven, gezondheid, populariteit [2]). Opmerkelijk is echter de mate waarin deze titel van Buddha geld. Voor een deel toch komt wat van den wereldheerscher geldt ook Buddha toe. Zoo b. v. die 32 kenteekenen en 80 ondergeschikte kenteekenen, die aan het lichaam van Buddha te vinden zijn [3]). Van den anderen kant echter is de waardigheid van *K*akkavatti juist die welke de prins verzaakt om Buddha te worden; hem is reeds bij de geboorte voorspeld dat hij òf wereldheerscher òf Buddha zal worden, en door zijn maatschappelijke omgeving te verlaten verzaakt hij het eerste om het tweede te bereiken [4]). Doch ten slotte schrijft de Tathâgata zelf voor dat bij zijn uitvaart hem dezelfde eer als aan een wereldheerscher zal worden bewezen [5]).

De eigenaardigste, algemeenste titel echter is die van Buddha. Zij duidt een waardigheid aan die hij met anderen vóór en na hem gemeen heeft, gelijk wij straks bij de behandeling van het dogma van Buddha zullen zien. Het woord

1) Zoo vermoedt ook LASSEN *Ind. Alt.* II : 76.

2) Uitvoerig in Mahâsudassana Sutta (the great king of glory) in S.B.E. XI.

3) Een uitvoerige beschrijving van deze lakshana's (teekenen) van den Mahâpurusha (den grooten man) bij BURNOUF *Lotus dela bonne loi* 553—648; de mytische verklaring bij SENART.

4) Zie Sutta-Nip. 1000 vlgg.

5) Mahâparinibh. S, V : 25, VI : 33.

zelf beteekent de ontwaakte, verlichte. Ook hier behoeft men niet ver te zoeken om verband te vinden tusschen dezen naam en mythische voorstellingen. De toestanden van den ontwakenden mensch komen overeen met wat in den natuur de opkomst der zon is, gelijk weer dat aanbreken van den dag en de schepping samenvallen [1]). Zoo heeft het begrip dat in het woord Buddha, de verlichte, is opgesloten wel waarschijnlijk een mythischen grondslag; maar voor den Buddhist treden toch de zedelijke en dogmatische gedachten meer op den voorgrond. Om nu naar den eisch te ontwikkelen al wat dat woord Buddha beduidt zou men ongeveer de geheele buddhistische leer moeten ontvouwen, immers den aard der kennis, den weg des heils, het doel van den arbeid van een Buddha beschrijven. Eer wij hier het een en ander omtrent mededeelen ga alleen de opmerking vooraf, dat het wezenlijke in het begrip Buddha dit is, dat hij zijn wijsheid mededeelt, niet alleen zelf het hoogste goed bereikt maar het aan de menschen schenkt. „Van tijd tot tijd wordt een Tathâgata geboren in de wereld, een ten volle verlichte, gezegend en waardig, overvloedig in wijsheid en goedheid, gelukkig, de wereld kennende, een onovertroffen gids voor dwalende stervelingen, een leeraar voor goden en menschen, een gezegende Buddha." [2])

Trachten wij nu ons het beeld van den Buddha te vertegenwoordigen, dan is hij in de allereerste plaats een monnik, een asceet (muni, samana, bhikshu). Zijn levensgeschiedenis is het toonbeeld van vrijwillig gekozen ontbering: hij de

---

1) Zoo luidt de vernuftige verklaring door Kern (p. 238) voorgedragen van Mahâvagga I : 1.

2) Tevi*gg*a S. 1. 46 vgl. Mahâparin. S. II. 9.

koningszoon kleedt zich met lompen en bedelt zijn voedsel in een nap. Wat hij nalaat is een monnikorde, en de regels dier orde worden van hem afkomstig geacht, in zijn mond zijn zij gelegd, gelijk zijn beeld het ideaal der monniken blijft. Dat beeld leert door de wereld te gaan zonder zich aan iets te hechten noch iets te bezitten, zonder hartstocht of begeerte, „noch den dood wenschende noch het leven," gelijk een niet-buddhistisch geschrift het uitdrukt. [1]) Het komt dus niet op het kleed en de leefwijze voornamelijk aan, maar op de inwendige gezindheid welke den monnik maakt. In de ascese heeft Buddha alle overdrijving ontraden. Zijn biographie bevat het verhaal van zijn eigen strenge ascese gedurende 6 jaren die aan het bereiken der Buddha-waardigheid voorafgingen. Al zijn vasten had hem evenwel niets opgeleverd, en zoo verliet hij deze leefwijze om zich voortaan behoorlijk te voeden. Daardoor laadde hij de minachting op zich van een vijftal asceeten, die hem eerst bewonderd hadden, maar meenden dat hij nu geheel van het spoor was geraakt; later echter noodzaakte de Buddha hen wel hem te erkennen. Dit verhaal is het eenige niet waaruit blijkt dat het Buddhisme overdreven ascese heeft gelaakt. [2]) Bij zijn eerste preek waarschuwt Buddha dan ook voor de twee uitersten en prijst den middelweg aan. Men vermijde zoowel een leven van zinnelijk genot dat gemeen is en laag, als een leven van pijnlijke zelfkwelling, want beide zijn zonder nut. [3]). Over het geheel is naast de aan regels gebondene leefwijze

1) Wetb. v. Manu VI : 45 vgl. Sutta. Nip. passim.

2) Ik denk hier aan de geschiedenis van Devadatta, die scheuring onder de volgelingen van Buddha bracht door een strengeren regel te prediken.

3) Mahâv. I. 6, 17. Dhamma *K*akkappavattana S. 2.

van de leden der orde vooral de ware kennis, het inzicht in den weg des heils het kenmerk van den monnik. [1])

Dit wijst ons reeds op de gewichtige plaats der leer in het Buddhisme. De Buddha is monnik en leeraar; nauwelijks kan men zeggen welke zijde meer op den voorgrond treedt. Zijn leer is het essentiëele, de blijvende inhoud van zijn persoon. [2]) Buddha is de Dharmarâ*g*a, de koning der wet, die haar uitvaardigt en handhaaft; maar van de andere zijde, daar Dharma niet alleen wet, religie, maar de geheele wereldorde aanduidt, maakt Buddha zelf er een deel van uit, is er aan ondergeschikt. Een aantal van gezegden doen Buddha achter de door hem erkende orde der dingen in de schaduw treden. De Samgha is voor haar bestaan van niemand, ook niet van den Tathâgata afhankelijk, daarom vermaant hij vóór zijn scheiden de volgelingen dat zij het alleen bij zichzelf moeten zoeken: „Weest lampen voor uzelf; weest uzelf ten toevlucht en zoekt het niet buiten u. Houdt vast aan de waarheid als uw lamp. Houdt vast aan de waarheid als uw toevlucht. Verwacht geen hulp van iemand dan van uzelf." Daarom ook, wanneer iemand iets te berde brengt als een woord van den meester zelf, dan kenne men er toch geen gezag aan toe, tenzij het overeenkomt met de schrift en de regels der orde. Bij het heengaan van den meester blijven de leerlingen dan ook niet zonder onderwijs achter, want het woord blijft dat de Buddha gepredikt heeft; er is bij zijn

1) Dit blijkt overal in de oude texten, b.v. in het eenigszins zonderlinge gesprek over 4 soorten van Samana's in Sutta Nip. 82—89.

2) Wij begeven ons hier niet in de scherpzinnige uiteenzetting van het verband der 3 kleinooden Buddha, Dharma, Sangha met op– voort– en ondergang der zon, verleden, heden en toekomst, en met de 3 verzamelingen, Tripitaka bij Kern p. 280 vlgg.

dood eigenlijk niets weggenomen, hij kan gerust weggaan, want in de gansche vergadering der 500 broederen leeft zijn woord, en bestaat geen twijfel meer aangaande Buddha, de waarheid, het pad en den weg. [1]) Zoo is de persoon van den Buddha eigenlijk alleen de incarnatie van zijn leer, gelijk de eenige wijze waarop hij voortleeft is in de redenen die hij heeft nagelaten. [2]) Het algemeene karakter der leer van Buddha komen wij op het spoor, als wij nagaan hoe zij bij hem ontstaan is. De legende verhaalt, dat hij de kennis die hij zocht niet volkomen vond in de scholen der beroemdste leeraars van zijn tijd en evenmin in de overmaat van ascetische oefeningen; maar dat hij haar eerst verwierf door zijn bespiegeling onder den vijgeboom. Hiermede is de aard dier hoogste kennis aangeduid. Onderscheiden de philosophische scholen drie wegen om tot kennis te komen: zinnelijke waarneming, gevolgtrekking (door redeneering) en affirmatie (openbaring) [3]), de Buddha slaat geen dezer wegen in. De waarheid toch die hij predikt valt niet onder het bereik der zinnen en is

1) Mahâparin S. II : 33. IV : 8, VI : 1—9.

2) Uitdrukkelijk wordt dit gezegd in Milinda Prasna een pali geschrift waarin over de leer gehandeld wordt in gesprekken tusschen Milinda (een griekschen koning Menander) en den buddhistischen leeraar Nâgasena. Uit dit hoogst belangrijke werk deelt Spence Hardy veel mede. Daar vergelijkt Nâgasena den toestand van Nirvâna, waarin de Buddha is overgegaan met een uitgebluscht vuur, een ondergegane zon, en voegt er bij: „it cannot be said that he is here, or that he is there; but we can point him out by the discourses he delivered; in these he still lives" (*Eastern Monachism* p. 300.)

3) Uitvoerig toegelicht in Sânkhya-Kârikâ met de commentaren, zie de vertaling van Colebrooke, hetzij in zijn *Essays* I (nieuwe ed. Trübner 1873; het eerste deel bevat o. a. allerbelangrijkste overzichten van de voornaamste philosophische stelsels der Hindu's) hetzij in de uitgave van H. H. Wilson (1837).

evenmin product van dialectische redeneering, terwijl de openbaring volstrekt niet in aanmerking komt. Trouwens ook hier was de weg voor Buddha gedeeltelijk gebaand. In de oudere Upanishad's is speculatie, intuïtie, geloof in onderscheiding van dialectische philosophie en in tegenstelling tot de uitwendige werken, vooral die van den eeredienst, als weg des heils aangeprezen. Naast het praktische heeft het speculatieve, naast en boven Karma (werk) heeft *G*nâna (speculatieve kennis) een plaats veroverd. Wel is waar blijft er een belangrijk onderscheid tusschen de genoemde tractaten en de leer van Buddha. In de Upanishad's blijft een absoluut object erkend, waarmede het subject vereeniging zoekt, waarin het geheel opgaat, verdwijnt. In het Buddhisme is dat object verwijderd en alleen het subject overgebleven, zoodat de aanleiding gereed ligt dezen godsdienst van atheïsme te betichten. Daarenboven liggen in de Upanishad's de verschillende gedachten verward dooreen, terwijl het Buddhisme althans de hoofdlijnen zeer scherp heeft getrokken. Maar dit neemt het Buddhisme van deze richting der indische litteratuur over, dat het de hoogste, bevrijdende kennis alleen aan de bespiegeling ontleent [1]). Er is in die kennis en in het leven dat er op gegrond is iets onmiddellijks; vandaar de reeds besproken oppositie tegen het philosophisch onderzoek. Onafhankelijk van overlevering of onderwijs vertoont zich de waarheid zichtbaar aan den Buddha: het is niet ten onrechte dat men hem een ziener, een visionair genoemd heeft [2]), hij kent alles in de verschillende werelden

---

1) Regnaud t. a. p. II p. 153 vlgg.

2) Fausböll in de inleiding zijner vertaling van Sutta Nip sbe X, men zie de daar aangehaalde plaatsen, vooral 934, 376, 175. Ook in het

en doorgrondt ook den verborgen zin der dingen. Trouwens is het Buddhisme weer te praktisch om voor die bespiegeling de redeneering of den uitwendigen wandel geheel te verwaarloozen[1]). Het is van belang in het oog te houden dat de kennis welke de verlichte deelachtig is en verbreidt een intuïtief karakter draagt. Het dorre geraamte van de voorschriften der orde, de schijnbaar dialectische ontleding en verbinding der begrippen kunnen ons dit licht doen voorbij zien, en het Buddhisme doen beschouwen òf als een philosophisch stelsel òf als een codex van moraal. Beide opvattingen zijn even onjuist. De buddhistische leer komt voort uit een bepaald inzicht in het wezen der dingen, een eigenaardigen blik op het leven. Een formule in ettelijke buddhistische geschriften gelijk op steenen en beelden gevonden, doet dit duidelijk uitkomen. Zij luidt: „De Dharma's komen uit een oorzaak voort; hun oorzaak heeft de Tathâgata verkondigd, alsmede hun onderdrukking (einde), hij, de waarheidsprekende groote asceet[2])." Niet minder vermaard is de samenvatting van de dharma, welke onmiddellijk toen hij Buddha geworden was van zijne lippen vloeide, als honig uit een overvol vat. Die regels luiden in de vertaling van Kern:

Menige existentie heb ik doorloopen.
Al zoekende, doch vruchteloos,
Naar den bewerker van den greep.

belangrijke Dhamma *K*akkappav. S. 9—20 zegt Buddha dat hij de waarheden die hij leert niet van buiten ontvangen, maar met een innerlijk oog aanschouwd heeft.

1) Een belangrijke plaats over de noodzakelijke vereeniging dezer drie Samâdhi, Pannâ, Sila keert herhaaldelijk terug in Mahâparin. S. I : 12 e. e.

2) Csoma Körösi voegt er nog de volgende woorden van Dhammap. 183 bij, die er in tibetaansche boeken meestal op volgen: „geen zonde te bedrijven, het goede te doen, zijn eigen ziel te reinigen, dat is de leer van alle Buddha's." (Burnouf *Lotus* p. 522 vlgg.).

Smartlijk is herhaalde weergeboorte;
Veroorzaker van den greep! nu zijt gij ontdekt,
Geen huis zult gij meer bouwen,
Al uw ribben zijn gebroken;
De dekkende spits heeft losgelaten:
De geest is los geworden;
De gulzigheid heeft een einde genomen [1]).

In bijzonderheden moge de verklaring dezer woorden niet vrij zijn van moeilijkheid: dit is volkomen duidelijk, dat zoowel hier als in de genoemde geloofsformule de kennis der oorzaken door den Buddha langs den weg van intuïtie verkregen is, en tevens dat aan die kennis alles gelegen is.

Als een groot voordeel van het Buddhisme is aan te merken dat het die kennis in eenige weinige korte formulen heeft gebracht. De verdere ontwikkeling der leer moge den indischen landaard niet verloochenen, en rijk zijn aan beuzelachtige onderscheidingen en aan uiteenzettingen, waar zelfs een geoefend oog de grens van diepzinnigheid en onzin niet meer ontdekken kan: aan de hoofdgedachten is een scherpe uitdrukking gegeven, waardoor zij zich gemakkelijk aan aller geest opdringen. Het zijn de 4 hoofdwaarheden: 1o het bestaan van het lijden, 2o de oorzaak van het lijden, 3o de verlossing van het lijden, 4o de weg, die tot die verlossing leidt. Wij laten hier den text dier 4 waarheden zelf volgen tevens als proeve van den stijl der oude Sutta's [2]).

1) Kern p. 73. De regels staan Dhammap. 153, 154. Over de verschillende opvatting zie men aldaar de noot van M. Müller, en voorts Spence Hardy *Manual of Buddhism.* 2e ed. p. 184.

2) Dhamma *K*akkappavattana S. 5—8 (in S.B.E. XI). Vertaling en bespreking van verschillende redacties van deze Sutta geeft Feer *Etudes Bouddhiques* I 189 vlgg. (overgedrukt uit *Journ. As.*) Ongeveer gelijkluidend vindt men de 4 waarheden elders, o. a. Mahâvagga I : 6, 19—22.

„Dit, monniken, is de verheven waarheid van het lijden. Geboorte is smartelijk, verval is smartelijk, ziekte is smartelijk, dood is smartelijk. Vereenigd te zijn met wat ons mishaagt is smartelijk, en gescheiden te zijn van wat ons behaagt is smartelijk; iedere onvervulde wensch is smartelijk. Kortom de 5 khanda's (rubrieken van eigenschappen waaruit de menschelijke individualiteit bestaat[1]) zijn smartelijk. Dit, monniken, is dan de verheven waarheid van het lijden."

„Dit, monniken, is de verheven waarheid van de oorzaak van het lijden. Het is de dorst (of begeerte) die oorzaak is van een nieuw bestaan, gepaard met zinnelijk genot, nu hier dan daar bevrediging zoekend — d. w. z. de begeerte om de hartstochten bot te vieren, of de begeerte naar een toekomend leven, of de begeerte naar voorspoed in dit leven. Dit, monniken, is de verheven waarheid van de oorzaak van het lijden."

„Dit, monniken, is de verheven waarheid van de vernietiging van het lijden. Het is namelijk de vernietiging van diezelfde begeerte, waarbij geen hartstocht overblijft, het verzaken, afsnijden, vrij zijn van, niet langer verkleefd zijn aan die begeerte. Dit, monniken, is de verheven waarheid van de vernietiging van het lijden."

„Dit, monniken, is de verheven waarheid van den weg, die tot de vernietiging van het leed brengt. Het is de verheven achtvoudige weg, d. i.:

„goed inzien, vrij van wangeloof,
goed bedoelen, verheven, den ernstigen man waardig,
goed spreken, vriendelijk, openhartig, waar,
goed handelen, vreedzaam, eerlijk, rein,

1) Die leer der Khanda's is nader ontwikkeld bij Rhys Davids *Buddhism* p. 90 vlgg. en Kern I p. 341 vlgg.

goed leven, zonder een levend wezen te deren,
goed streven, door zichzelf in tucht te houden,
goed gedenken, waakzaamheid des geestes,
goed bespiegelen, zich verdiepen in de mysteriën des levens [1])."

In de nadere ontwikkeling van deze onderwerpen heeft het Buddhisme vrij wat philosophisch materiaal en zedelijke voorschriften overgenomen, dat zijn andersoortig karakter duidelijk verraadt. De toelichting van het groote aantal dier bijzonderheden, gelijk van die beschouwingen over het samenstel der wereld enz. die met de heilsleer zelf niet in onmiddellijk verband staan, ligt buiten ons bestek. Maar wel moeten wij nog het een en ander bijbrengen om de beteekenis der 4 hoofdwaarheden zelf duidelijk te maken. De waarheid van het lijden, welke alle andere beheerscht, geeft niet zelden aanleiding tot misvatting. Dit ligt vooral hieraan dat men het Pessimisme dat daarin ligt opgesloten te modern verstaat. Geen philosophisch nihilisme, volgens hetwelk al het bestaande ledig is, een waan zonder wezen, is de leer van den Buddha: latere meer philosophische ontwikkeling der leer in de scholen van het Noorden moge dergelijke lijnen hebben getrokken, voor het oorspronkelijk Buddhisme is de waarheid van het lijden alleen het inzicht dat al wat leeft aan geboorte, ouderdom en dood is onderworpen, d. w. z. dat lijden de voorwaarde is van het bestaan. „Verval treft alle dingen: werkt dan met ijver aan uw eigen heil [2])." Zoo ongeveer

1) Ik heb aan elk van deze termen een korte verklaring toegevoegd, welke de text niet heeft, en waarin ik Rhys Davids (S.B.E. XI p. 144) gevolgd heb. Anderen weder eenigszins anders. Het woord telkens door goed teruggegeven beduidt: recht, correct, volmaakt.

2) Decay is inherent in all component things! Work out your salvation with diligence. Mahâparinibb. S. VI : 10.

luidde het laatste woord van den Tathâgata tot de monniken. Verder treft het ons, kinderen van den nieuwen tijd, dat een leer die in het lijden haar uitgangspunt vindt zoo weinig op het gevoel werkt. Een van de redenen hiervoor moge zijn dat het Buddhisme bij uitstek een godsdienst voor mannen is, en de vrouw minacht en vreest als de verleidende macht, haar slechts aarzelend en niet dan in ondergeschikten rang toelaat. Doch de voornaamste verklaring voor die afwezigheid van sentimentaliteit is te vinden in de eigenaardigheid dat op het lijden steeds als het algemeene lot van allen maar nooit in zijn bijzondere vormen de aandacht valt. Wij zagen reeds dat voor de moeiten der lagere standen bij Buddha geen troost te wachten was, maar ditzelfde geldt van elk bijzonder leed. Ook hier verdwijnt het individueele geheel in het algemeene. Maar vandaar ook, dat al is er nog zooveel sprake van het medelijden van Buddha, toch zijn leer ons betrekkelijk koud laat; want wat op ons gevoel werkt is niet het algemeene maar het individueele lijden. Deze schakeeringen moeten wij opmerken, omdat wij door ze voorbij te zien van het Buddhisme iets anders maken dan het werkelijk geweest is. Datzelfde geldt vooral van het Pessimisme, zooeven reeds vernoemd. Dat de indische denkers over 't geheel en met name de Buddhisten een pessimistische richting vertegenwoordigen is van zoo algemeene bekendheid dat het geen herhaling behoeft. Toch is het niet zonder voorbehoud te beamen. In absoluten zin pessimistisch is de Buddhist stellig niet: immers hij kent den weg der bevrijding, er is een verlossing van het lijden. Men zou dus zelfs met zeker recht deze leer optimistisch kunnen noemen: want hoe laag het leven er in geacht wordt, zij predikt een ideaal, welk dan ook, dat verwezenlijkt, bereikbaar is. Dat half pessimistische, half optimistische karak-

ter van het Buddhisme, op andere wijze ook in het Christendom waar te nemen, opent een zeer wijd veld voor wie gaarne met woorden speelt en over woorden twist: wij bepalen ons tot de aanwijzing dat het z.g. Pessimisme van de leer van Buddha eigenlijk dien naam niet verdient, en in geen geval met het philosophisch Pessimisme of met de sentimenteele poëzie der smart uit onze eeuw is te vergelijken.

De ontwikkeling der tweede waarheid, die van de oorzaak des lijdens, is hoogst eenvoudig of vrij ingewikkeld, naar gelang men er de korte of de lange formule voor kiest. Zeer eenvoudig is het in de woorden zelf uitgedrukt waarmede Buddha deze waarheid predikt: begeerte is de oorzaak des lijdens, en wel dorst naar genot, naar hernieuwd bestaan, naar voorspoed. Doch elders blijft men niet hierbij staan, maar somt een aantal oorzaken op, naast en dus nog onafhankelijk van elkander, waaruit het lijden voortkomt. [1]) Reeds in oude bronnen echter zijn die verschillende oorzaken onderling als de schakels van een keten verbonden, en is de formule der 12 nidâna's gevormd, volgens welke alle lijden ten slotte uit de onkunde voortkomt. [2]) Het is niet mogelijk een bevredigende verklaring en logische ontleding dier formule te geven. Verschillende gedachten liggen daarin naast elkander, en herhaaldelijk moeten wij vragen welk het subject is waaraan

1) Dit geschiedt in een belangrijk hoofdstuk van Sutta Nip. III : 12.

2) Men zie Mahâv. I : 1, 2. Uitvoeriger in Mahânidâna Sutta bij BURNOUF *Lotus* p. 530 vlgg. Het spreekt van zelf dat dit onderwerp in alle werken over het Buddhisme besproken is: Wij verwijzen hier alleen naar een belangrijke noot van CHILDERS in COLEBROOKE's *Essays* I 453—456, en naar de uitvoerige bespreking door OLDENBERG p. 228 vlgg. De leer der Nidâna's, schoon in de oudste pali werken te vinden, schijnt toch eerst later meer op den voorgrond gekomen en met de 4 hoofdwaarheden zelf gelijk gesteld te zijn. WASSILJEW p. 15, 70.

onkunde, bewustzijn enz. worden toegeschreven. Intusschen is er over het geheel vrij wat te zeggen, wat wij evenwel hier nalaten daar het ons te ver zou leiden in hetgeen alleen te begrijpen is voor wie in de indische wijsbegeerte over 't algemeen geen vreemdeling is. Ook hebben wij hier met uitdrukkingen te doen die grootendeels voor meer dan ééne uitlegging vatbaar en dan ook in den loop der tijden verschillend verstaan zijn. Zoo is, om althans een enkel voorbeeld te bespreken, de gedachte dat onkunde de eindoorzaak van het bestaan en van het lijden is, op zichzelf volkomen onverstaanbaar. Haar oorsprong ligt waarschijnlijk in mythische voorstellingen. Eer de zon opgaat heerscht de duisternis, aan den dag gaat de nacht vooraf, eerst uit dien nacht komt het licht te voorschijn. Vandaar dat wij bij zoovele volken van den nacht melding gemaakt zien als waaruit alle dingen voortkomen; waarbij men den zeer geleidelijken overgang heeft gemaakt van het begin van den dag tot het begin der wereld: in ettelijke kosmogoniën is de mythe van den zonsopgang nog duidelijk terug te vinden. Maar datzelfde is nu ook op het ontwaken van het menschelijk bewustzijn toegepast, ook daarbij gaat het toe als bij het ontwaken der schepping door het licht, aan het bewust en onderscheiden erkennen gaat een toestand van onbewust leven vooraf. Liggen de oorsprongen der gedachte dat onkunde de eindoorzaak van alles is in dergelijke voorstellingen, men zie niet voorbij dat de buddhistische leer die gedachte in veel minder primitieven, veel ontwikkelder vorm geeft. Daar heeft zij een zedelijke wending genomen: de onkunde is het niet kennen der 4 verlossende waarheden, waardoor men het lijden ontvlucht; of, nog meer in overeenstemming met de leer der Yoga, een der philosophische scholen: de onkunde bestaat daarin dat men het onbestendige,

onreine, ellendige en onwezenlijke voor bestendig, rein, genoegelijk en wezenlijk houdt. Eerst in later tijd zal men dit begrip meer speculatief bepalen en het ledig, het niet-zijn als den oorsprong des levens voorstellen.[1]) In een voorbeeld hebben wij dus aangetoond hoe samengesteld en ingewikkeld de voorstellingen zijn, die zich aan een enkelen term dezer reeks hechten. De moeilijkheid om tot den eigenlijken zin van het geheel zoowel als van de bijzonderheden door te dringen, ligt echter niet alleen in onze gebrekkige kennis. maar stellig in de troebelheid der buddhistische denkbeelden zelf. Zoo is ook de geheele psychologie van het Buddhisme rijk aan subtiele onderscheidingen, die niet kunnen goedmaken dat heldere hoofdgedachten ontbreken. Het raadsel van de menschelijke persoonlijkheid wordt ontweken, doordat in lange lijsten met tal van namen al de verschillende toestanden en functiën van den mensch zijn opgesomd, gerangschikt in 5 groepen, (de z.g. khanda's) wier samenstel dan de individualiteit uitmaakt, maar waarin niets blijvends, geen centraal vermogen, niets dat met ons populair begrip van ziel overeenkomt, te vinden is. Het Buddhisme kan dan ook geen onsterfelijkheid leeren, bij den dood gaan de khanda's uiteen, evenwel niet dan om straks weder een nieuwe aggregatie te vormen. Hierbij komt nu een andere factor in rekening, aangeduid met den naam van Karma. De gangbare voorstelling der zielsverhuizing kan het Buddhisme niet aanvaarden, daar het eigenlijk van geen ziel weet, maar toch is die leer niet bestreden, ja tot op zekere hoogte aangehouden. Die gedachte van zielsverhuizing nu maakt plaats voor de leer van

1) Over deze verschillende voorstellingen zie men o. a. OLDENBERG p. 245 KERN p. 371. BURNOUF· *Intr.* 2e ed. p. 451.

Karma, de zedelijke causaliteit, die werkzaam blijft na den dood. Als iemand sterft gaan de khanda's uiteen, zijn individualiteit is vernietigd, maar de vrucht, het zedelijk product van zijn leven blijft over, en wordt de oorzaak die een nieuwe aggregatie van khanda's voortbrengt. Een mensch is dus niet identisch met iemand die vóór hem leefde, [1]) daarom kan men ook niet dan met sterk voorbehoud van de leer der transmigratie in het Buddhisme spreken, maar wel is het feit dat en de wijze waarop de khanda's weer een nieuwe aggregatie vormen de vrucht van wat een ander in een vorig bestaan is geweest en heeft gedaan. Nu is het doel van het leven van den heilige dien toestand te bereiken waarin die causaliteit tenietgaat, het Karma niet meer werkt. Dat de werkzaamheid van dat Karma niet tot de menschen beperkt is, maar van de levende wezens over 't geheel geldt, ligt in den aard der indische beschouwingen, en blijkt ten overvloede volkomen uit de *G*âtaka litteratuur, de verhalen uit vorige geboorte van den Buddha, waarin zoowel de Bodhisatva zelf als de personen waarmede hij in aanraking komt vaak als dieren optreden. Trouwens is in die verhalen meestal de scherpe grenslijn uitgewischt, die het verband tusschen de personen door den invloed van Karma van de identiteit scheidt [2]).

1) Dat de mensch zich noch met zijn verleden noch met zijn toekomst moet bezig houden, gelijk zijn zelfbewustzijn over het geheel een waan is en hem bedriegt, leert uitdrukkelijk Sabbâsava S. 9 (S.B.E. XI).

2) Over deze geheele leer zie men vooral de 3e der *Hibbert–Lectures* van Rhys Davids, die natuurlijk hier gereede stof vindt om zijn geliefkoosde theorie te staven, volgens welke het Buddhisme de meest kloeke loochening is van alle animistische gedachten. Voorts Sp. Hardy *Man. of B.* p. 461 vlgg. De leer van Karma is trouwens van zoo groot gewicht, dat Spence Hardy schrijven kan: „the supreme power is Karma, the merit

Het is echter de vraag of men van den invloed van Karma en daarmede van het noodlot eener nieuwe geboorte bevrijd worden kan, en hierop antwoordt de derde der hoofdwaarheden bevestigend: er is een verlossing van het lijden. Ook met deze bewering staat het Buddhisme op den bodem der indische beschouwingen, die onder verschillende namen van de rust, de bevrijding spreken. Het is dus niet juist wanneer men deze leer, gelijk vaak geschiedt, als het kenmerkende, meest essentiëele in het Buddhisme voorstelt. Zij die niet veel anders van dezen godsdienst vernomen hebben, weten er toch van te verhalen dat hij Nirvâna, vernietiging, als het doel van het zedelijk streven aanprijst. Wat is echter dat Nirvâna? De beelden van het uitdooven van het licht en het ondergaan der zon, die er voor staan, wijzen wel op een mythischen achtergrond, maar brengen ons niet verder in de kennis van het begrip zelf. Wil men zich voor misverstand vrijwaren dan zal men moeten letten op de begrenzing, de ontwikkeling en de schakeering van dit begrip. De grenzen vallen duidelijk in het oog, wanneer wij den text der waarheden beschouwen gelijk wij dien straks mededeelden. Daar is de derde waarheid eenvoudig bepaald als het ophouden dier begeerte, die in de tweede als de oorzaak van het lijden is opgegeven. Wij zien daaruit dat wij hier geen uitgewerkte of ingewikkelde leer vóór ons hebben, maar integendeel een uitdrukking van zoo nevelachtige omtrekken, dat in den loop der tijden er zich allerlei aan laat vastknoopen. Dit is dan ook geschied, en een der philosophische werken

---

and demerit of intelligent existence" (*East. mon.* p. 339). Allerbeknoptst maar doorgaans juist is het overzicht over dit en alle andere hoofdpunten van het Buddhisme in de 153 vragen en antwoorden van H. S. OLCOTT *A Buddhist Catechism.* (Londen 1881).

uit later eeuw somt een aantal van meeningen op, welke aangaande Nirvâna in omloop zijn, waarvan het echter de meeste als kettersch verwerpt. Uit dit stuk zien wij vooreerst dat men zich ook buiten de grenzen van het Buddhisme ijverig met Nirvâna bezig hield, en vervolgens dat in den gedachtenkring van den schrijver dit leerstuk centrale beteekenis heeft. De slotsom waartoe hij schijnt te geraken, want volkomen duidelijk zijn de uitspraken niet, is de volstrekte negatie zoowel van het kennende subject als van het gekende object. Het is echter moeilijk al de kronkelingen der spitsvondige redeneering te volgen [1]). Wanneer wij de plaats van de leer van Nirvâna in het oorspronkelijk Buddhisme willen kennen moeten wij natuurlijk van dergelijke latere uitweidingen over dat begrip afzien. Van veel belang echter is de onderscheiding van tweeërlei Nirvâna, het eerste reeds bij dit leven, het andere, volkomenere, bij den dood te bereiken. Door de gewoonte van ons denken op het dwaalspoor gebracht, doen wij soms alsof Nirvâna een toestand na den dood aanduidt, waar echter in geen dezer beide gevallen sprake van is. In dit leven is Nirvâna bereikt door den heilige, die wel de 5 khanda's nog heeft maar bij wien de begeerte is uitgebluscht, die alle banden heeft verbroken welke hem nog aan het bestaan konden hechten, onverschillig en onbewust, onverstoorbaar kalm en zonder onderscheidend denken, zeker dat hij van verder bestaan ontheven is. Bij den dood nu lost alle bestaan zich voor hem geheel op, zijn de 5 khanda's ontbonden gelijk het Karma vernietigd [2]).

1) Het stuk waarvan hier sprake is komt voor bij BURNOUF *Introd.* 2e ed. p. 459 vlgg. Dat BURNOUF zelf geneigd is N. als vernietiging op te vatten blijkt uit een appendix p. 525 vlgg.

2) Deze onderscheiding van CHILDERS is door de meesten overgenomen,

In de beschrijving welke een oud verhaal van den dood van Buddha geeft valt de volle nadruk op het uitdooven van het bewustzijn, dat eerst na een reeks van voorbereidende toestanden allengs plaats grijpt [1]). De groote vraag is echter of het oorspronkelijk Buddhisme Nirvâna als vernietiging dan wel als zaligheid heeft gedacht. De gemaakte onderscheiding moge eenig licht over die vraag doen opgaan, genoegzaam heldert zij haar niet op, want de bronnen gedoogen niet dat wij Nirvâna in dit leven als zaligheid en dat bij den dood als vernietiging opvatten. De laatste opvatting is nog de meest gangbare, gedeeltelijk omdat de noordelijke litteratuur die het eerst is beoefend haar schijnt aan te bevelen, en ten andere omdat zij het best met de premissen van de buddhistische leer, vooral met de loochening der ziel, strookt. Maar men kan er het oog niet voor sluiten dat een groot aantal van uitspraken Nirvâna beschrijven als een toestand van rust, vrede, geluk, waarin de mensch bevrijd van hartstocht, boosheid en waan, daardoor ook een gevoel van zaligheid heeft. Nirvâna het hoogste geluk, vreugde voor hen die het onsterfelijke Nirvâna kennen, de onwankelbare vrede van Nirvâna, wie de begeerte verzaakt heeft Nirvâna bereikt waarin hij tegelijk onbewust en vol van inzicht is: dergelijke uitspraken zijn in de oude geschriften voor het uitzoeken [2]). En ook in jongere bronnen vinden wij

---

waartegenover OLDENBERG in een uitvoerigen excursus (p. 432 vlgg.) tracht te staven dat de tegenstelling in zedelijken zin te verstaan is, en slaat op het al dan niet aanwezig zijn van een overblijfsel van zonde.

1) Mahâparin. S. VI : 11—13.

2) Men zie o. a. Dhammap. 203, 225, 372, 374 Sutta Nip. 203' 1109. Mahâparin. S. IV : 58 en een aantal plaatsen in RHYS DAVIDS *Buddhism* p. 120 vlgg., en de noot. *Hibb. Lect.* p. 253. De eerste die met kracht deze opvatting van Nirvâna als zaligheid heeft voorgestaan was M. MULLER, die

hetzelfde terug; n.l. een voorstelling waarin Nirvâna een toestand is van den geest des heiligen [1]). Dat er hier een tegenstrijdigheid overblijft kan ons echter niet ontgaan. Want aan de éene zijde is Nirvâna het uitblusschen van alle onderscheiden gevoelen en denken, aan den anderen kant een ervaring, een gevoel van zaligheid: m. a. w. de elementen van het leven zijn vernietigd en tegelijk is daardoor een hooger levensgevoel gewekt. Het zou natuurlijk verloren moeite zijn te trachten deze tegenstrijdige gedachten met elkander te rijmen, maar wel is het noodig te beproeven of wij niets kunnen vinden dat het bestaan dezer antinomie althans eenigermate verklaart. Men kan nu twee opmerkingen maken die ter zake dienen. Vooreerst is het niet te loochenen dat de premissen der buddhistische psychologie ons dringen Nirvâna als vernietiging op te vatten; maar dan is de prediking der zalige rust een accomodatie aan het menschelijk gevoel, of liever een zeer verklaarbare reactie der menschelijke natuur, die bij het negatieve niet kan blijven staan maar er ondanks de geheele wereldbeschouwing noodwendig een positieve wending aan geeft. Maar vooral moet in aanmerking komen wat wij reeds vroeger zeiden omtrent het anti-philosophisch karakter van Buddha's leer. Die leer wil zich niet verdiepen in beschouwingen over het zijn of het niet-zijn, en laat die questiën met opzet in het midden. Zoo zijn er gesprekken

---

haar trouwens op al te aprioristische wijze verdedigde, door n.l. te beweren dat het karakter van het Buddhisme als godsdienst onderstelt dat dit begrip geen vernietiging maar een voltooiing van het bestaan aanduidt.

1) Zoo in Mil. Prasna: „N. is a perception of the mind; the pure, delightful N., free from ignorance, awidya and evil desire, thrishnâwa, is perceived by the rahats who enjoy the fruition of the paths." N. bestaat, al kan men zijn eigenschappen niet noemen, evenals de wind, die is, al kan men hem niet grijpen of zijn kleur bepalen (Sp. Hardy *East. mon.* p. 295).

waarin de vraag of Buddha na zijn dood al dan niet voortleeft met de meeste hardnekkigheid ontwijkende antwoorden ontvangt. De Heer heeft dit niet geopenbaard, het dient niet tot het heil, enz. Wij zullen dus moeten besluiten dat juist aangaande het wezen van Nirvâna de oude gemeente geen leer heeft willen vaststellen, maar zich met opzet van scherpe bepalingen onthoudt [1]).

Op den weg der bevrijding, in de vierde der hoofdwaarheden aangewezen, liggen een geheele reeks van oefeningen, waarvan het achtvoudige pad nog slechts een klein deel uitmaakt. Lange lijsten, waaronder een tot 108 nummers bevat, sommen de eigenschappen op die den vromen wandel kenmerken en de hulpmiddelen om de heiligheid te bereiken. Er zijn 7 kleinooden der wet, waarvan de eerste de 4 meditaties (over de onreinheid des lichaams, over de rampen die uit de gewaarwording voortkomen, over de onbestendigheid der voorstellingen en over de voorwaarden van het bestaan) en de laatste het 8-voudige pad is [2]). Er zijn ettelijke manieren waarop men de lusten kan onderdrukken, de boeien van onkunde en begeerte verbreken. Er zijn verschillende trappen en graden van mijmering en bespiegeling, en een aantal van hulpmiddelen om de aandacht te concentreeren of het bewustzijn uit te dooven, b.v. het inhouden en regelen van den adem, het bepeinzen van de walgelijke vormen van een lijk, het turen op de kosmische cirkels waarbij men zoo lang op die universaalkringen (van aarde, vuur, water enz.) staart tot men ze evengoed met gesloten als met open oogen zien kan [3]). Er zijn voorts 4 graden van het bezit der wijsheid of 4 trappen van heiligheid,

1) Dit is de conclusie van Oldenberg p. 280 e. e.

2) Mahâparin. S. III : 65.

3) Men zie hierover Sp. Hardy *East mon.* p. 252 vlgg.

waarvan de hoogste die der Arhats alleen voor monniken toegankelijk is, maar waarvan de 3 lagere voor leekenbroeders openstaan, die schoon nog niet voor goed van het noodlot der wedergeboorte bevrijd, toch in die 3 rangen na een zeker aantal van nieuwe bestaansvormen van hun toekomstige verlossing zeker zijn. Kortom wij leeren hier het meest ontwikkelde Methodisme kennen dat ooit is uitgedacht. Het Buddhisme bepaalt zich niet tot het inprenten der algemeene beginselen wier aanhangers het heil deelachtig worden, maar in alle bijzonderheden is de kunst om zalig te worden omschreven, en elke schakeering in de toestanden die aan de definitieve bevrijding voorafgaan met zorg geregistreerd. Trouwens heeft ook hier het Buddhisme minder iets nieuws gevonden dan het bestaande overgenomen. Eèn aantal der oefeningen en hulpmiddelen vindt men bij de volgelingen der Yoga-leer terug. Het is van belang op te merken, dat in dit geheel geen hoofdgedachte is te vinden die alles beheerscht, maar dat het heterogene bestanddeelen bevat, wier tegenstrijdigheid echter de Buddhisten zelf niet schijnen gevoeld te hebben. Immers tweeërlei gedachten zijn hier gekoppeld: de positieve volgens welke helder inzicht en geluk, d. i. dus verhooging van levensgevoel, op den weg des heils liggen, en de negatieve die het terugzinken in den onbewusten staat, het uitdooven van gevoel en gedachte aanprijst. Die twee wegen nu zijn in zoo nauw verband tot elkander gebracht, dat zij als één weg zijn voorgesteld, als punten op dezelfde lijn, graden van dezelfde ontwikkeling. De mijmeringen, waarvan 4 trappen op elkander volgen, beginnen met een toestand van vreugde om met onverschilligheid, bewusteloosheid te eindigen [1]. Het negatieve voert dus den boventoon,

1) Men zie o. a. BURNOUF *Lotus* p. 800 vlgg. RH.D. *Buddhism.* p. 175.

evenals bij de moraal, wier ideaal het levend dood-zijn van den monnik is [1]); maar gelijk die moraal ook maatschappelijke deugden inprent, van zoo hooge waarde dat zelfs de Bodhisatva ze in zijn vorige existenties moest betoonen, zoo bewandelt men den weg des heils niet zonder een helder besef van de waarheid en daarmede gepaard een levendig gevoel van geluk te genieten.

Van niet minder gewicht is een ander punt, dat juist bij de bespreking dier oefeningen en bespiegelingen in het oog springt, n.l. het doel dat men bij dit alles najaagt. In al het tot hiertoe besprokene leerden wij dat doel kennen als de bevrijding van de begeerte en daardoor van het bestaan zelf, althans die richting wijzen de 4 waarheden. Maar wij kunnen met buddhistische verhalen of vertoogen geen kennis maken zonder te ontwaren, dat er nog een ander goed is door den heilige bij zijn oefeningen verworven, n.l. toovermacht. Vrije beschikking over de natuur en over het eigen lichaam, magische kennis en kracht: ziedaar wat men mede op den weg der ascese en der bespiegeling erlangt. In de legende van Buddha zelf is deze zijde niet sterk ontwikkeld, maar zij ontbreekt toch niet. Zijn wonderbare kennis spreidt hij telkens ten toon, o. a. als hij na het bereiken zijner Buddha-waardigheid de vijandige gedachten op den bodem der harten zijner 5 vroegere gezellen erkent, en als hij op een zijner laatste tochten de toekomstige grootheid der in aanbouw zijnde stad Pâtaliputta voorspelt. Een schitterende glans straalt van zijn lichaam. Bij de hoofdpunten van zijn leven, vooral zijn geboorte, zijn verwerven van het Buddhaschap en zijn ingaan in het Nirvâna wemelt het van mira-

1) Kern 1. 429.

kelen, teekenen in de natuur die de groote gebeurtenis aankondigen en vergezellen. Onder de dingen waartoe de toovermacht in staat stelt is een der meest gezochte het vermogen om zich in de lucht te verheffen [1]). De richting, waarover wij hier spreken is in het Buddhisme niet minder oorspronkelijk dan de andere meer officieel erkende. Evenals naast den drievoudigen Veda als vierde de Atharva staat met zijn tooverzangen en magisch-medische spreuken, zoo is de litteratuur der Dhârani's [2]) stellig even oud als de 3 verzamelingen (Tripitaka). Wij mogen dus bij onze waardeering van het Buddhisme dat magische niet als een minder wezenlijk of ingeslopen bestanddeel aanmerken, daar het uit de geheele wereld- en levensbeschouwing hier gekweekt voortvloeit. Wel heeft na verloop van tijd dit magische een steeds breedere plaats ingenomen. [3])

Het is mijn doel hier alleen de *4* waarheden toe te lichten, niet de bepalingen voor de orde te doen kennen. Het is

---

1) Over de Iddhi's, gelijk die wonderkrachten heeten, kan men raadplegen Sp. Hardy *Manual of Buddh.* p. 519 vlgg. en *East. mon.* p. 273 vlgg.

2) Over de Dhârani's zie men Wassiljew p. 153 vlgg.

3) Dit blijkt vooral uit *Târanâtha's Geschichte des Buddismus in Indien* een compilatie uit de eerste jaren der 17e e. (uit het tibetaansch vertaald door A. Schiefner Petersburg 1869), waarin wij voor geschiedenis van het Buddhisme een reeks van onwaarschijnlijke en onzinnige verhalen ontvangen, die ons evenwel doen zien hoe hooge beteekenis de magie had verkregen. Immers de wijze waarop de groote buddhistische patriarchen en leeraars de tegenstanders beschamen of overtuigen is door in tooverwedstrijden steeds de meerderen te zijn, en de schrijver weet blijkbaar niet waarvoor hij meer lof moet hebben, voor de groote geleerdheid dier mannen of voor hun vermogen om de onmogelijkste stukken uit te voeren, b.v. om een gansche vergadering te verzadigen met melk uit de uiers van een geschilderde koe.

echter noodig te zeggen dat de zedelijke voorschriften, met hoeveel aandrang ook ingescherpt, toch niet onder de waarheden zijn begrepen, d. w. z. niet voorgesteld als een onderdeel van den weg om tot de bevrijding te komen.

Die moraal is tweeërlei, voor de monnikken en voor de aanhangers of leekebroeders. De 10 hoofdgeboden zijn: zich te onthouden van 1º doodslag (dit omvat eigenlijk de geheele ahinsâ, d. w. z. het gebod om geen levend wezen te deren), 2º diefstal, 3º onkuischheid, 4º leugen, 5º geestrijken drank, 6º maaltijden op verboden uren, 7º het bijwonen van wereldsche vermakelijkheden, 8º het gebruik van parfumeriën, 9º een weelderig bed, 10º het aannemen van geld. De laatste 5 voorschriften gelden echter alleen voor de leden der orde, de eerste 5 worden ook aan de aanhangers aanbevolen. Het valt niet moeilijk in zeer verschillenden zin over de buddhistische moraal te hooren oordeelen: deze prijst haar humaan en gene laakt haar negatief karakter. Wij willen hier alleen wijzen op de kleingeestige verbijzondering van al die voorschriften, waardoor deze moraal weder aan den aard van het Buddhisme getrouw blijft; het is een casuïstiek die voor de joodsche en de jesuïtische niet onderdoet [1]). Maar, zooals gezegd, die zedelijkheid hoe noodzakelijk ook is geen essentieel deel van den weg des heils. Dit verdient al onze aandacht. Het hoogste goed wordt niet bereikt door offers of eenige ceremoniën; dat standpunt is het Buddhisme te boven. Maar daarom plaatst het dat hoogste goed nog niet in den zedelijken toestand en wandel. De zaligheid is volgens den Buddha te verwerven door abstracte mijmeringen, bespiegelingen, voor zoover noodig gesteund door ascetische oefeningen.

1) Wie daar een indruk van wil ontvangen leze het 10e hoofdst. van Sp. Hardy's *Man. of Buddh.*

Om te begrijpen wie de Buddha is moet men het wezen der bodhi kennen, het was daarom noodig de hoofdzaak te ontvouwen der leer wier prediking de taak van den Buddha was. Doch wij kunnen ons onderwerp niet als afgehandeld beschouwen eer wij ook van het dogme aangaande den Buddha het voornaamste hebben vermeld.

Hier hangt echter alles af van het standpunt waarop men zich plaatst. Is men de mythische zienswijze toegedaan, dan houdt men natuurlijk de voorstelling van Buddha als leeraar en asceet voor minder oorspronkelijk dan de attributen die hem als den lichtgevenden zonnegod toekomen; men ziet in hem een als mensch optredenden god. Kiest men een tegenovergesteld uitgangspunt en ziet men in Buddha een vergoden mensch, dan zal men natuurlijk alle functiën waarin hij als eeuwig, met alle werelden verbonden voorkomt voor niet essentiëel houden. De gegevens ontbreken om in de ontwikkeling van het dogme aangaande Buddha zelfs de voornaamste perioden zuiver te onderscheiden. Voor de buddhistische leer in het algemeen is dit niet onmogelijk, de splitsing der z.g. „overtochten" (scholen) [1]) vergunt ons een blik in die historische ontwikkeling, en in hoofdtrekken zal het wel juist zijn dat de heilsleer aan de speculatiën over het ledig, het niet-zijn, en aan de beschrijving der volkomen deugden (pâramitâ's) vooraf is gegaan. Maar dit moge ons dringen sommige bepalingen omtrent het wezen van den Buddha als van jonger tijd uit te zuiveren, het geeft geen antwoord op het gestelde dilemma. Inderdaad hebben wij geen recht de kosmische en eeuwige attributen uit de legende van Buddha te verwijderen,

1) Het uitvoerigst handelt over die overtochten (hinâjâna of kleine en mahâjâna of groote overtocht) Wassiljew. De belangrijke geschiedenis van de ontwikkeling van dit begrip ligt buiten ons bestek.

daar zij in onze oudste bronnen voorkomen. Wij zien dus af van de poging om een aaneengeschakeld verhaal te geven van de wijze waarop het beeld van den Buddha gevormd is, maar bepalen ons tot die meer dogmatische beschrijvingen van zijn wezen die wij nog niet besproken hebben.

De eerste vraag die zich aan ons voordoet is de plaats die het dogme aangaande Buddha in het geheel der buddhistische voorstellingen bekleedt. Ook hier is het niet gemakkelijk aan de twee zijden die in aanmerking komen recht te doen wedervaren. Aan den eenen kant schijnt er veel grond te zijn voor de bewering dat het dogme aangaande Buddha volstrekt niet tot de wezenlijke bestanddeelen van het Buddhisme behoort. De vier waarheden reppen er niet van; denk het weg en de heilsleer blijft dezelfde: Buddha is niet anders dan de prediker der waarheid, maar die wet staat met zijn persoon verder in geen verband. Die persoon is dus van ondergeschikte beteekenis, wat ons niet verbazen kan daar het geloof aan God reeds lang in Indië verzwakt, en daarmede de bodem weggezonken was waarop alleen de menschelijke persoonlijkheid haar volle beteekenis erlangt. [1]) Hier staat echter tegenover, dat, al is het niet te loochenen dat de persoon van Buddha achter zijne leer min of meer verdwijnt, toch zijn beeld als ideaal, als voorbeeld en motief groote kracht uitoefent op zijn volgelingen. De gewone mensch kan wel de grootheid van Buddha niet bevatten, maar het bepeinzen dier grootheid is hem toch nuttig en noodig, door aan die volkomenheid te denken komt hij op den weg van Nirvâna. [2]) Belangrijk is uit dat oogpunt de geschiedenis van dien ouden Pingiya, die

1) Zoo OLDENBERG p. 330.

2) Men zie een fragment vertaald door BURNOUF *Lotus* p. 850.

kracht zoekende bij de wet dit niet doet zonder zich den persoon van Buddha levendig voor den geest te roepen; deze toch heeft die wet geleerd, ja meer nog, geen oogenblik kan de oude man het meer buiten Buddha stellen, nacht en dag heeft hij hem voor oogen, en terwijl hij aldus over den gezegende spreekt omstraalt hem diens heerlijkheid. [1]) Zoo is de gestalte van Buddha een kracht voor de gemeente; bij de toetreding neemt men nog zijn toevlucht tot Buddha, Dharma, Samgha. Toch zie men nimmer voorbij dat men niet door Buddha verlost wordt, maar door de kennis der waarheid die Buddha gepredikt heeft: ten slotte is ieder dus zijn eigen verlosser. Aan den eenen kant dus een Heer die niet meer bestaat, maar volkomen is opgegaan in de leer die hij naliet; en daartegenover hij in wien alle kracht, barmhartigheid, schoonheid, macht enz. voor de gansche wereld is samengevat, en die ieder „die zijn naam slechts fluistert, of in zijn naam een handvol rijst geeft in staat stelt Nirvâna te bereiken." [2]) Tusschen deze twee polen ligt alles wat aangaande Buddha geleerd is. Bestaan en niet bestaan; attributen van onbegrensdheid en eeuwigheid en toch die beperking die het persoonlijke uitmaakt; [3]) god en mensch: ziedaar de tegenstellingen welke de buddhistische leer aangaande haar stichter kenmerken. En daarbij zwijgen wij nog van de uiteenloopende bepalingen welke speculatieve richtingen van Buddha's wezen geven: eene school b. v. erkent een absoluut wezen, een oorspronkelijken Buddha, en van dien Adibuddha

1) Sutta Nip. 1130 vlgg.

2) Sp. Hardy *Manual* p. 373.

3) Dit komt o. a. sterk uit in de zonderlinge en ingewikkelde bepalingen aangaande de lichamen van Buddha, men zie Wassiljew p. 137, 258 en Sp. Hardy *Manual* p. 377.

zijn de verschillende Buddha's slechts de openbaringen; een andere trekt de uiterste gevolgen van het idealisme door zelfs aan den Buddha werkelijk bestaan te ontzeggen en den Buddha gelijk de Bodhi voor woorden, ideeën te verklaren zonder realiteit.

Vragen wij nu naar den inhoud van het begrip Buddha, dan ontvangen wij het antwoord weer in den vorm van lange reeksen van uitwendige kenteekenen, die wij reeds vermeld hebben, en van geestelijke attributen, die bestaan in het bezit der 10 krachten, der 18 eigenschappen van onafhankelijkheid en der 4 blijken van klaarheid of zekerheid. Wij deelen de lijsten niet mede, men kan ze in de werken over het Buddhisme vinden. In het kort samengevat komen deze eigenschappen neer op: kennis en macht. Niets is er dat aan het volmaakte inzicht van den Buddha ontsnapt, niets dat zijn macht evenaart of beperkt. Een andere karaktertrek, dien zij op den voorgrond plegen te zetten wier ingenomenheid met het Buddhisme grooter is dan hun kennis, nml. het goddelijk medelijden met de schepselen is noch in de legende noch in de dogmatiek een hoofdgedachte. Er is wel in buddhistische werken dikwijls sprake van de liefde die den meester drong de wet te prediken, maar zij is toch zoo weinig een hoofdtrek in het beeld van Buddha, dat de legende den Heer na het erlangen der volmaakte kennis laat aarzelen die te verkondigen, eerst de tusschenkomst der hoogste goden kon hem er toe bewegen. Wat den Buddhist bovenal ter harte gaat is de wonderbare kennis van den meester, die de waarheden erkent, en in een oogwenk de 63660000 korrels van een lading rijst elk afzonderlijk kan overzien [1]).

1) Milinda Prasna bij Sp. Hardy *Manual* p. 401.

In de rangorde der wezens staat Buddha bovenaan. Op hem volgen de Pratyeka-Buddha's, die nooit in denzelfden tijd met hem leven, en de Arhat's. Deze drie soorten onderscheiden zich van alle andere, doordat zij dadelijk bij hun sterven van verdere geboorten bevrijd het Nirvâna volkomen deelachtig worden. Maar onderling is er tusschen hen groot verschil 1). De Arhat, schoon hij het hoogste goed bereikt heeft, is daarom de mindere van een Buddha omdat hij van hem afhankelijk is, hij heeft de kennis der verlossende waarheid niet uit zich zelf maar als leerling van een Buddha ontvangen. In dit opzicht staat de Pratyeka-Buddha met den Buddha gelijk, maar hij blijft toch zijn mindere doordat hij alleen voor zichzelf de verlossing erlangt, terwijl de Buddha de verlosser wordt van anderen, prediker der heilsleer. Eer de Buddha echter in een laatste existentie die hoogte bestijgt, is er een reeks van geboorten vooraf gegaan waarin hij als Bodhisatva zich voor zijn taak toerust. Naar een vast model en in een groot aantal van verhalen is de carrière van zulk een aanstaanden Buddha beschreven, van het oogenblik der eerste opwelling tot het vaste besluit, en de aankondiging der toekomstige waardigheid door een vorigen Buddha. De Bodhisatva nu moet vooral door groote opofferingen zijn deugd betoonen, aandoenlijk zijn de verhalen der oogen, ledematen, vrouwen en kinderen welke de Bodhisatva bij

1) In de hier besproken punten houd ik mij aan het meest gewone gevoelen, zonder de verschillen te bespreken welke in dezen de scholen onderling verdeelen, die noch omtrent het wezen der Arhat's noch omtrent dat van Buddha eenstemmig denken. Met vrucht kan men hierover raadplegen Wassiljew p. 105 vlgg. Vooral is de questie van belang of de Arhat nog goede werken te verrichten heeft; een vraag, die zelf reeds de vroeger besproken tegenstrijdigheid in de buddhistische beschouwing doet uitkomen.

verschillende gelegenheden ten beste geeft. Daar staan echter ook voordeelen tegenover: de toekomstige Buddha's, die gedurende duizende millioenen van jaren den moeilijksten weg hebben af te leggen, zijn van sommige existenties verschoond, zij worden noch in de hel, noch als ongedierte, noch blind, noch als vrouw, enz. geboren [1]). De plicht welke op den Bodhisatva rust is het in praktijk brengen der pâramitâ's of volkomenheden, waarvan die der milddadigheid een der voornaamste is Door het schilderen daarvan nu zijn de verhalen van de vorige geboorten van Buddha voor de kennis der buddhistische moraal van groot belang. Daarbij moet men evenwel ééne overweging niet verzuimen, en zich niet laten misleiden door den hoogen lof aan die deugden toegezwaaid. Men bedenke dat deze volkomenheden nog het hoogste niet zijn, dat zij slechts voor den tijd der voorbereiding, voor den Bodhisatva lofwaardig zijn, in het beeld van den Buddha zelf in zijn laatste existentie zijn zij afwezig. Voor den Buddha, die de hoogste kennis bezit en verbreidt, behoort de uitoefening der volkomenheden tot een vervlogen tijdperk, hij is er niet meer op uit om de wezens met zijn vleesch te spijzigen of voor hen zijn oogen op te offeren; hooger is zijn taak nu het doel bereikt is waarom dit lagere was verricht. Dat in den loop der tijden ook de Bodhisatva's zelf die nog niet als Buddha's verschenen zijn voorwerpen van vereering zijn geworden, vooral in Tibet en China, zij hier terloops vermeld.

Hieruit blijkt dat de laatste Buddha niet de eenige titularis is dier waardigheid, maar zoowel voorgangers

1) Rhys Davids *Buddh. Birth. Stories* p. 53. De geheele Nidânakathâ die daar de inleiding vormt op de *G*âtaka's is voor dit onderwerp van belang.

heeft als opvolgers. De bronnen noemen 24 Buddha's of meer, de 7 laatste menschelijke Buddha's behooren tot deze tegenwoordige wereldperiode, terwijl op Sâkyamuni de Buddha Maitreja zal volgen. Sterker nog spreekt een der noordelijke geschriften van scharen van ontelbare Bodhisatva's, ja van een algemeene bestemming tot het Buddhaschap [1]). De beteekenis dezer leer van de vele Buddha's kan verschillend worden bepaald. Het komt mij niet gelukkig voor daarbij te herinneren aan de nagedachtenis van oude beroemde Rishi's, wijzen van den voortijd [2]). Belangrijker is de aanwijzing, dat de geheele kosmologie der Indiërs een dergelijke veelheid eischte; immers voor den Indiër is de wereldontwikkeling zonder begin en zonder einde, door geen horizon begrensd, de wereldperioden volgen elkander op zonder dat men van oorsprong of doel gewaagt, daarom kan niet een enkele centrale gestalte die geheele ontwikkeling beheerschen, en is er geen reden waarom niet telkens Buddha's zouden optreden [3]). Het meeste gewicht hecht ik echter aan de opmerking, dat de Buddhisten door deze voorstelling het twijfelachtige voorrecht van nieuwheid aan hunne leer ontzeggen; immers wat de Buddha predikt is volkomen hetzelfde wat in alle eeuwen en werelden alle Buddha's hebben verkondigd: wij hebben hier het bewijs dat de Buddhisten „niet alle waarheid met den laatsten Tathâgata laten beginnen" [4]).

Wij hebben het Buddhisme leeren kennen als een heilsleer,

---

1) Saddharma Pundarika (Burnouf's *Lotus*).

2) Rh. Davids *Hibb. Lect.* p. 142.

3) Oldenberg p. 333.

4) Kern p. 406. Evenzoo Wassiljew p. 6. Zoo zegt ook Milinda Prasna „The dharmma of all the Budhas is the same" al zijn er uiterlijke dingen waarin zij verschillen. Sp. Hardy *Manual* p. 89.

en als een aan tal van voorschriften gebonden monnikorde. Één bestanddeel schijnt er geheel vreemd aan te zijn: de cultus. Daar de cultus echter een wezenlijk en onmisbaar deel van den godsdienst uitmaakt, kan het niet anders of het Buddhisme, dat den bestaanden cultus ter zijde liet, moest eigenaardige vormen van vereering scheppen. Daarvan moeten wij gewagen, omdat juist de persoon van den Buddha er het voorwerp van was. Reeds in de oude Sutta's vonden wij er aanknoopingspunten voor. Vier plaatsen zal de geloovige met eerbied en ontzag betreden: die waar de Tathâgata geboren is, waar hij het hoogste inzicht heeft verkregen, waar hij het eerst de wet heeft gepredikt, waar hij aan het eind uitgedoofd is. Onmiddellijk na Buddha's uitvaart wekken zijn relieken reeds de begeerlijkheid op [1]). In den loop der tijden heeft dit een en ander steeds meer de aandacht getrokken, en zijn niet alleen de overblijfsels van het lichaam van Buddha vereerd, maar ook zijn beelden, en de voorwerpen die hij in gebruik had. [2]) Voor zijn relieken bouwt men monumenten, en zijn beelden siert men op. Men zou in de verleiding kunnen komen den oorsprong van den beeldendienst te zoeken in het verhaal eener legende, volgens welke koning Bimbisâra aan een ander vorst als het kostbaarste tegengeschenk het portret zond van den Buddha, dat dezen tot het geloof bekeerde. [3]) Elders heerscht de voorstelling, dat de goddelijke kunst van beelden te maken met de Buddhaleer nauw verbonden is, terwijl deze vaardigheid den aanhangers

1) Mahâparin. S. V : 16, VI : 58. Uitvoerig over de verdeeling dier relieken Bigandet *the life or legend of Gaudama.* chapt. XV. Men zie Kern II p. 124 vlgg.

2) Sp. Hardy *East. Mon.* p. 216.

3) Burnouf *Introd.* p. 304.

der dwaalleer niet toekomt. [1]) Wat daarvan ook zij, er zijn tijden waarin het geheele Buddhisme in de vereering der beelden en relieken schijnt te bestaan. Ik denk hier aan de zoo belangrijke reisverhalen der chineesche pelgrims, [2]) Fa-hian die in de eerste jaren der 5e, en vooral Hiouen-thsang die in de 7e e. onzer jaartelling den moeilijken tocht van China naar Indië ondernamen en de tallooze bezwaren dier reis trotseerden en te boven kwamen, om uit het vaderland van het Buddhisme zelf te halen wat het geloof hunner tijdgenooten moest versterken: de boeken en de beelden waarin Buddha voortleefde. Om tal van redenen zijn deze verhalen van groote waarde, zoowel om de gegevens die zij voor den geograaf bevatten, als om het beeld dier mannen wier adel van karakter en kracht van wil alleen door hun bekrompenheid van inzicht geëvenaard werd; maar vooral boezemen zij ons belang in om het bericht dat zij geven van den stand van het Buddhisme in Indië. Veel beteekenis hebben hier de dogmatische verschillen, en Hiouen-thsang zelf is een groot geleerde en denker, toch vernemen wij in zijn reisverhaal ongeveer niets van beteekenis omtrent den inhoud der leerstellingen die hij bestrijdt of die hij verdedigt, maar vergast hij, evenals zijn voorganger, ons op lange beschrijvingen vol van geestdrift over de wonderen door de schaduw van Buddha verricht of de vereering aan de bedelnap van Buddha bewezen.

1) *Târanâtha's Gesch. d. Buddhism. in Indien* c. XLIV.

2) De reis van Fa-hian is vertaald: *Foe-koue-ki ou relation des royaumes bouddhiques trad. et comm. par* A. Rémusat *revu et compl. par* Klaproth *et* Landresse (*Paris* 1836); en S. Beal *Travels of Fa-hian and Sung-Yun Buddhist Pilgrims from China to India* (*London* 1869). Die van Hiouen-thsang door Stan. Julien *les pélerins bouddhistes* (3 *vol.* 1853—1858). Men kan over die „Buddhistische Pilger" nalezen een opstel in M. Müller's *Essays* I.

En aan dit beeld van het verleden is het heden niet ontrouw: nog in onze eeuw heeft de dienst van Buddha's tand op Ceilon niet weinig opschudding verwekt [1]).

Onze taak is afgesponnen. Wij hebben het voornaamste aangevoerd ter verklaring van een naam die voor een derde van ons geslacht het hoogste vertegenwoordigt. De wereldverzakende stichter eener monnikorde, de onfeilbare prediker der heilsleer, de verspreider van het verlossende licht over de wereld, de bezitter van wonderkracht: dat waren in hoofdzaak de kanten die wij leerden kennen. Hoe heeft zich zoo velerlei van zoo tegenstrijdigen aard aan denzelfden naam gehecht? De historie kan ons de omstandigheden en verhoudingen doen kennen, die daartoe hebben medegewerkt; het raadsel zelf verklaart zij ons niet. Zal men zich daarvoor beroepen op de geheimzinnige diepte eener geheel eenige persoonlijkheid? Maar met welk recht onderstellen wij die diepte bij een gestalte waarvan wij weinig meer zien dan de nevelen die haar omhullen?

---

1) Hierover Sp. Hardy *East Mon.* p. 224. Barth. St. Hilaire *Le Bouddha et sa religion* p. 417 vlgg.

BIJLAGEN.

I.

DE HEILIGE BOEKEN EN DE BRONNEN OVER HET LEVEN VAN KONG-TSE.

Baanbrekers voor de studie van China zijn de geleerde fransche Jezuïeten der 17e en 18e eeuw geweest, door wie ook de chineesche litteratuur het eerst in Europa bekend werd. In het tijdperk 1687—1780 hebben de schrandere en werkzame vaders een grooten politieken invloed weten te verwerven en te bewaren, uitgebreide tochten door vroeger onbekende gewesten gemaakt en beschreven, die streken op voor dien tijd meesterlijke wijze in kaart gebracht, door grammatische studiën het wetenschappelijk onderzoek der chineesche letterkunde mogelijk gemaakt, en door beschrijvingen en vertalingen al aanstonds de schatten dier letterkunde voor het westen ontsloten, gezwegen nog van hun mathematische en astronomische bemoeiingen waarin toch in den aanvang het zwaartepunt van hun arbeid lag. Reeds te voren, sedert 1582, had de italiaansche Jezuïet Matteo Ricci in China gearbeid, maar de zending moest nog menigen storm doorstaan, zoowel in China zelf als voor den pauselijken stoel waar de Jezuïeten hun dulden van den dienst van

Confucius en de voorouders in 1645 door Innocentius X veroordeeld en in 1656 door Alexander VII gebillijkt zagen, eer haar invloed onder keizer Kang-hsi (1661—1722) een macht werd in het rijk. Deze vorst vaardigde 22 Maart 1692 het belangrijk decreet uit, waarbij hij de katholieke religie in zijn rijk toeliet. Het jaar 1687 werd straks genoemd als begin van den bloei der orde in China, omdat toen de vijf zendelingen Bouvet, Fontaney, Gerbillon, Le Comte en Visdelou hun reis naar Peking aanvaardden. Behalve deze kunnen de Jezuïeten nog een reeks van namen noemen in dit werk met roem bedekt: Prémare, Gaubil, Regis, de Guignes, de Mailla e. a. Hun arbeid bleef lang onovertroffen, en schoon dit nu niet meer het geval is raadpleegt men hen toch steeds met vrucht. Veel van het belangrijkste is te vinden in de groote verzameling van Du Halde *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise 4 vol. Paris 1735.* Omstreeks denzelfden tijd had Regis zijne latijnsche vertaling van *Y-King* vervaardigd, waarvan de litteraarhistorische inleiding nog heden lezing verdient, gelijk J. Mohl nog na een eeuw het geheele werk der uitgave waardig keurde *(Y-King, antiquissimus Sinarum liber, quem ex latina interpretatione* P. Regis *aliorumque ex soc. Jesu P.P. ed.* Julius Mohl *2 vol 1834).* Ook G. Pauthier in zijn *livres sacrés de l'orient* gaf in 1842 *Shu-King* in de vertaling en met de voorrede der Jezuïeten Gaubil en Prémare. Heeft anderer arbeid later dien der katholieke zendelingen in de schaduw gesteld, nog heden handhaaft P. Ang. Zottoli door zijn *cursus litteraturae Sinicae* den ouden roem.

In onze eeuw zijn het protestantsche zendelingen, die wel niet zoo uitsluitend als vroeger de katholieke dit veld be-

heerschen, maar die toch met volle recht de pioniers dezer onderzoekingen mogen heeten. Namen als Medhurst en Gützlaff, als J. Legge wiens onvermoeide arbeid aan de Sinologie de editio princeps der klassieken en aan de historische studie uitnemende vertalingen dier klassieken heeft bezorgd, als J. Edkins, E. Faber e.a. bewijzen dat de zendelingen hun eereplaats onder de wetenschappelijke onderzoekers van China niet verloren hebben.

Wie van den omvang dezer studiën een indruk wil ontvangen heeft slechts een blik te slaan in de tijdschriften opzettelijk aan de Sinologie gewijd (*China Review* en *Annales de l' extrême Orient)*, of in de uitvoerige bibliographie welke H. Cordier bezig is uit te geven onder den titel *Bibliotheca Sinica*, of in de afdeeling China van de *Bibliotheca Orientalis* sedert 7 jaren jaarlijks bijeengebracht door Friederici, of in de jaarlijksche overzichten in tijdschriften als *Journal asiatique, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* (in een afzonderlijk *Jahresbericht)* e.a. Aantrekkelijker dan dit een en ander, dat soms niet gemakkelijk toegankelijk en voor een deel zuiver bibliographisch is, zullen velen achten de *bulletins* in M. Vernes *Revue de l' histoire des religions*, waarin H. Cordier uitsluitend bespreekt wat op den godsdienst betrekking heeft (tot nog toe verschenen er in dat tijdschrift twee: I p. 346, III p. 218).

Wij houden ons hier niet bezig met de Sinologie in het algemeen, en zwijgen dus van ettelijke geleerden en reizigers die daarin tot de eersten behooren. Wij hebben alleen de heilige boeken op het oog, benevens het voornaamste van hetgeen licht verspreidt over leven en leer van Kong-tse. Die bronnen zijn opgesomd in een klein maar hoogst belangrijk geschrift van E. Faber, *Quellen zu Confucius und dem Con-*

fucianismus (Hongkong 1873), terwijl de verschillende vertalers der heilige boeken in min of meer uitvoerige inleidingen allerlei inlichtingen plegen te geven.

Die heilige of klassieke boeken bestaan uit 5 *King's* (heilige, kanonieke texten) en 4 *Shu's* (boeken), waarnaast wij nog eenige andere geschriften zullen noemen die nauwelijks geringer aanzien genieten. Men zou die *King's* en *Shu's* kunnen beschouwen als het Oude en het Nieuwe Testament van het Confucianisme. Wij zullen trachten inhoud en karakter dezer boeken beknopt te kenschetsen, en sommen niet alle vertalingen er van op maar alleen die welke tegenwoordig voor de beste doorgaan.

Yi-king, het boek der veranderingen. Het is stellig het duisterste, en geldt ook, schoon niet zonder tegenspraak, voor het oudste der heilige boeken. Het bestaat uit korte bijschriften en uitvoerige vertoogen bij 64 figuren, hexagrammen, ontstaan uit de verschillende combinaties van de geheele en de gebroken lijn (— en — —). Die 64 hexagrammen komen weer op hun beurt voort uit de verschillende combinaties der 8 trigrammen, de z.g. figuren van Fu-hsi, welke hier volgen:



De oorsprong dezer trigrammen is echter even onzeker als de geheele persoon van dien mythischen Fu-hsi, die 33 eeuwen vóór onze jaartelling zou geleefd hebben. De korte bijschriften en iets langere aanteekeningen bij de uit die trigrammen voortgekomen 64 hexagrammen schrijft men toe aan koning Wan, den stichter der 3e dynastie, en aan zijn zoon den vorst bekend als hertog van *K*au. Het verschil

tusschen die aanteekeningen ligt hierin, dat die van Wan op het hexagram in zijn geheel, die van zijn zoon op elk der 6 lijnen afzonderlijk betrekking hebben. Reeds toen schijnen de figuren als middelen van waarzeggerij in gebruik geweest te zijn. De lange uitweidingen, die nu eens de hexagrammen op den voet volgen dan weder in zeer lossen samenhang er mede staan, zijn eeuwen jonger en stellig uit de school van Kong-tse. In China schrijft men ze aan den meester zelf toe, maar het bewijs dat Kong-tse de schrijver is, is voor geen enkel dier stukken te leveren, en van verscheidene is het tegendeel volkomen zeker. Deze aanhangsels met den text te vereenigen, gelijk nog Regis deed, leidt slechts tot misverstand. Beter is het met Legge, die er 7 afdeelingen van maakt, ze als losse appendices te voegen achter de figuren met text. Wat den zin van dien ouderen text betreft, daaromtrent is het laatste woord nog niet gezegd. Men heeft gemeend dat de vergelijkende mythologie het raadsel zou kunnen oplossen, maar de op die meening gegronde vertaling van Mc. Clatchie (1876) is vrij algemeen als willekeurig verworpen. Een fransch geleerde Terrien de Lacouperie heeft onlangs ondernomen een nieuwen weg te banen door de oude bijschriften als vocabularia te verklaren, en in verband te brengen met het akkadisch, hetgeen Douglas in de *Academy* van 12 Aug. 1882 heeft toegejuicht. Velen zoeken in *Yi-king* de diepste philosophische wijsheid, een verheven natuurbeschouwing, een kosmogonie, enz. In dit boek zou dan o. a. een dualistische wereldbeschouwing schuilen, beheerscht door de tegenstelling van hemel en aarde, mannelijk en vrouwelijk, Yang en Yin. Intusschen is bijna alles wat daaromtrent gezegd is louter product der fantasie. Zoo zijn Yang en Yin, die trouwens eerst in de appendices hier

en daar voorkomen, volstrekt niet, gelijk voor de chineesche wijsgeeren van later eeuwen, twee tegenovergestelde beginselen, maar eenvoudig de qualiteiten van licht en duister, waardoor de cirkeltjes in de figuur op den rug van het drakenpaard uit de gele rivier zich onderscheiden, uit welke cirkeltjes de figuren met heele en halve lijn zouden zijn voortgekomen. Met dat al blijft echter de vraag naar den oorsprong van die heele en gebroken lijn en van de figuren onbeantwoord. Zeker is dat men vroeger of later de veranderingen in de figuren in verband heeft gebracht met de wisselingen in de natuur, en door het nauwe verband tusschen hemel en aarde en den mensch ook met het lot van dezen. Daarom deed *Yi* ook dienst om te raadplegen over den gunstigen of ongunstigen afloop van ondernemingen; en als zoodanig, als boek van divinatie, ontsnapte het aan den boekenbrand waarin de koning van *Khin* in 213 de geheele confucische litteratuur poogde te vernietigen. Van welken aard echter het verband tusschen *Yi* en de geestelijke orde van hemel en aarde is, blijft in het duister. Misschien moeten wij dien samenhang meer zoeken in de spelingen van het vernuft dan in het diepe inzicht omtrent een verborgen overeenstemming of band, en geldt van het geheel wat Legge zegt van een der appendices: „The writer moralises from them (nml. de figuren) in an edifying manner. There is ingenuity and sometimes instruction also in what he says, but there is no mystery." Legge's vertaling van *Yi-king* is deel XVI van SBE.

Shu-king. Dit oude geschiedwerk was bij uitstek het voorwerp der vervolging van Shi-hwang-ti in 213. Toch heeft de groote brand het niet vernietigd, maar onder de Handynastie kwamen verschillende exemplaren weder te voorschijn. De verhouding dier exemplaren tot elkander en de geschiedenis

van den text hebben wij hier niet te bespreken. Hoogst waarschijnlijk bezitten wij niet veel meer dan de groote helft van het oorspronkelijke werk, en zijn ettelijke boeken tusschen uit verloren. Wij bezitten 50 boeken, door Legge in 5 deelen gegroepeerd. Zij verhalen van Yao en Shun, van Yu en de 3 eerste dynastiën, en loopen over de eeuwen tusschen 2357—627 v. C. De bedoeling is blijkbaar niet een aaneengeschakeld geschiedverhaal te geven, maar meer een verzameling van historische stukken, manifesten en redevoeringen van keizers, raadgevingen van ministers, een soort van vorstenspiegel waarin de beginselen der regeerkunst zijn blootgelegd. Volgens Legge bestond *Shu-king* reeds vóór Kong-tse; de meesten schrijven dezen de verzameling en redactie toe. De herkomst der enkele boeken is verre van zeker. Men meent soms dat men, misschien met enkele uitzonderingen, hier vóór zich heeft officiëele bescheiden, voor een groot deel uit den tijd zelf waarover zij handelen, maar zelfs voor zoover zij later zijn opgeteekend gelijk die over Yao en Shun toch een kern van historische waarheid bevattend. Zoo o. a. Legge en Plath, die in *Confucius* II[2] p. 43—58 een uitvoerig overzicht van *Shu-king* geeft. Anderen, gelijk Faber, komen tegen de authentie en oudheid der berichten op. Over een hoogst merkwaardig boek III, 1. *(Yu-kung)* is onlangs nieuw licht opgegaan. Tot nog toe zag men er algemeen in het bericht van groote technische werken door Yu uitgevoerd om geweldige overstroomingen te keeren, welke arbeid evenwel zoo verbazingwekkend zou geweest zijn dat men ten slotte het verhaal er van als fictie zou moeten verwerpen. Nu heeft F. Freih. von Richthofen in zijn *China*, een boek dat voor de kennis der geographie en geologie van dat rijk een nieuw tijdperk opent, overtuigend

bewezen, dat alleen de fantasie dezen zin in het boek over Yu heeft gevonden, terwijl het geographisch opgevat de belangrijkste gegevens bevat voor de kennis van het oude China, immers ons verslag geeft van de reis eens ministers door de verschillende provinciën en van de maatregelen door hem genomen. Wij hebben dus hier een stuk oude geographie vóór ons; waar echter de historische zekerheid in *Shu-king* begint is moeilijk uit te maken. Door astronomische berekeningen heeft men de chronologie vastgesteld, en langs dezen weg is men er toe gekomen Yao in de 24e e. v. C. te plaatsen. Daar staat echter tegenover dat wij nog een ander chineesch geschiedwerk bezitten, waarvan de chronologie 200 jaren korter is dan die van *Shu-king* volgens het aangenomen stelsel. Het zijn de z.g. *bamboeboeken,* korte annalen in 279 onzer jaartelling gevonden in het graf van een vorst van Wei, die 295 v. C. gestorven was. Zij loopen van Hwang-ti tot 299 v. C., en bevatten voor de oudere tijden de annalen van het geheele rijk, voor de jaren na 769 v. C. eerst die van Tsin daarna die van Wei. In de prolegomena zijner groote uitgaaf van *Shu-king* heeft Legge deze boeken vertaald en verklaard. Uit de vergelijking met deze dorre kroniek blijkt te meer dat *Shu-king* geen zuiver historisch werk is maar veeleer een vertoog om staatslieden wijsheid te leeren. De groote problemen aangaande de bronnen van *Shu-king*, het aandeel van Kong-tse aan dit werk, vooral den graad van zekerheid der oud-chineesche geschiedenis vóór de 3e dyn., zijn nog lang niet rijp voor beslissing. Van *Shu-king* gebruiken wij de vertaling van Legge S.B.E. III.

Shi-king. Dit boek der liederen heeft ongeveer dezelfde lotgevallen gehad als *Shu-king.* Na den boekenbrand, waarbij

het niet minder op *Shi-* dan op *Shu-king* gemunt was, kwamen allengs verscheidene exemplaren er van weer aan het licht. Volgens de chineesche overlevering zouden de 305 liederen van *Shi-king* door Kong-tse gezift zijn uit ruim 3000. Van die verloren liederen is echter nauwelijks een spoor aan te wijzen; en het geheele bericht lokt den twijfel uit: in elk geval is het uiterst gewaagd iets omtrent den inhoud dier verloren liederen te gissen. Die welke wij bezitten zijn, misschien met uitzondering van een vijftal offerzangen der 2e dyn., niet ouder dan de *Kau*. Ook hier tracht Legge Kong-tse's aandeel aan de verzameling, door de meesten grif erkend, tot een minimum te beperken. Zeker is dat de meester in zijne gesprekken voor deze liederen de grootste bewondering pleegde aan den dag te leggen. Deze gedichten verplaatsen ons onder het volk en aan het hof, zij zijn onder 4 afdeelingen te brengen: de eerste voert ons in de verschillende leenstaten, de twee volgende bij de feesten aan het hof, de vierde bevat liederen bij de offers en ter eere der voorouders. De verzen zijn in strophen afgedeeld, hebben geen rhythmus maar wel meestal rijm. Naar den vorm onderscheidt men verschillende klassen: liederen die eenvoudig verhalen, die een gelijkenis behelzen, die met toespelingen beginnen. Deze laatste soort doet ons een eigenaardigheid dezer poëzie kennen: de strophen beginnen dan met een natuurverschijnsel of een gebeurtenis voor den geest te roepen zonder direct verband met het eigenlijke lied, maar met het doel om een zekere voorstelling te wekken, een zekere stemming te weeg te brengen. Als voorbeeld diene de vermelding der gele vogels in het lied over den dood der drie broeders bij het graf van Mu I. XI. 6. Ook deze verzameling is meer dan eens vertaald, o. a. door RÜCKERT (1833), die echter

geheel afhankelijk is van de gebrekkige latijnsche vertaling van LACHARME, zoodat wij dit boekje als een dichtbundel van den grooten lyricus kunnen genieten maar niet als een vertaling van chineesche liederen aanmerken. LEGGE gaf eerst in zijn groote uitgave een vertaling in proza, daarna afzonderlijk een vrijere in dichtmaat *(the She-king or the book of ancient poetry, translated in english verse, with essays and notes. London 1876)*, en eindelijk in S.B.E. III in proza die liederen (ruim 100) die voor de geschiedenis van den godsdienst van belang zijn. V. VON STRAUSS *Shi-king, das kanonische Liederbuch der Chinesen 1880* gaf een overzetting die niet minder getrouw moet zijn dan zij meesterlijk is van vorm; bij het aanhalen maken wij gebruik van deze vertaling.

Li-ki. Dit boek der gebruiken bezitten wij niet meer zooals het in den tijd van Kong-tse bestond. Het *Li-ki* dat tot ons gekomen is, onder de Han dyn. verzameld, is niet ouder dan onze jaartelling. Van het geheel bestaat nog geen vertaling; CALLERY (1853) gaf slechts fragmenten en uittreksels. Nog andere werken over het ritueel staan in hoog aanzien al behooren zij niet tot de kanonische boeken. Zoo *I-li* en K*au-li* die echter minder oud zijn dan men vaak aanneemt. Het laatste hebben wij in de fransche vertaling van ED. BIOT. *Le Tcheou-li ou rites des Tcheou, Paris 1851, 2 vol.* Het geeft ons een beeld van de maatschappij onder de 3e dyn. en wordt toegekend aan den beroemden hertog van *K*au; tot in de kleinste bijzonderheden is hier het werk der hoogere en lagere ambtenaren voorgeschreven. Het zwijgen van Kong-tse over dit K*au-li* gevoegd bij de verwerping er van door sommige latere chineesche geleerden belet ons er een werk uit de hooge oudheid in te zien, terwijl het uiterst ingewikkelde systeem en ettelijke „schwindelhafte Details" het boek tot een

product van vrij jongen oorsprong stempelen. Men zie hierover v. GUTSCHMID *Z.d.D.M.G.* XXXIV (1880) p. 196 vlgg. Geen dezer ritueele werken doet ons dus opklimmen tot den tijd vóór Kong-tse.

De vijfde *King* is KH*un*-KH*iu*, lente en herfst, de annalen van het vorstendom Lu van 722—494, door Kong-tse zelf opgesteld, waaraan echter sommigen twijfelen. Schoon het niet meer is dan een dorre opsomming van feiten, wordt het toch hoog geroemd als het middel waardoor Kong-tse het verderf van zijn tijd tegenging. (*Mencius* III, II, 9, 8). De Chineezen houden het boek zeer in waarde en hebben er ettelijke commentaren op vervaardigd. Legge oordeelt hoogst ongunstig over dit boek, waartegen echter PLATH in verzet komt (*Confucius* II^2 p. 73—79.)

Van de 4 *Shu's* bestaan ettelijke vertalingen. Een hollandsche *(de heilige boeken der Chinezen of de vier klassieke boeken van Confucius en Mencius. Haarlem Brederode 1862)* voldoet slechts aan zeer bescheiden eischen, evenzoo die van PAUTHIER in de *livres sacrés de l'orient.* Wij gebruiken de vertaling van LEGGE, afzonderlijk uitgegeven als *The chinese classics translated into english I The life and teachings of Confucius 5th ed. 1877 II. The life and works of Mencius 1875,* beide deelen met uitvoerige inleiding en belangrijke aanteekeningen. De 4 *Shu's* zijn: *Lun-yu (Confucian analects)* de gesprekken van Kong-tse. De chineesche overlevering wil dat het boek onmiddellijk na 's meesters dood door zijne leerlingen is opgesteld. Legge schrijft het eerst aan de leerlingen dier leerlingen toe, die misschien van eenige oudere aanteekeningen gebruik konden maken, Ook deze text is eerst onder de Han dyn. voor goed vastgesteld. De verzameling bevat in 20 hoofdstukken 497 korte gesprekken, ontmoetingen, ge-

zegden van den meester of van zijn leerlingen (in hst. XIX treedt Kong-tse zelf in het geheel niet op), in lossen samenhang zonder chronologische orde, soms maar niet overal gegroepeerd om het gelijksoortige bijeen te voegen: zoo behandelt II voornamelijk de beginselen der regeering, X teekent het uitwendig voorkomen en de manieren van den meester, VII zijn karakter, enz. Het boek is een hoofdbron voor de kennis van den persoon en de leer van Kong-tse.

Ta-hsio (*great learning*). Men splitst meestal dit kleine tractaat in een korten text die van Kong-tse zelf, en verklarende hoofdstukken die van Tsang-tse afkomstig zouden zijn. Deze „groote leer" dient om de deugd aan te prijzen als het middel om het geluk van het volk, de orde in staat en familie, den voorspoed van het rijk te verzekeren.

Kung-yung (*doctrine of the mean*) is evenals *Ta-hsio* een deel van *Li-ki*, terwijl Legge geneigd is beide tractaten aan denzelfden auteur toe te kennen, nml. aan Kong-tse's kleinzoon Tse-tse, die gewoonlijk alleen als schrijver van *Kung-yung* geldt. Dit belangrijke geschrift, dat reeds veel meer dan *Lun-yu* een neiging tot wijsgeerig denken verraadt, teekent den mensch het pad der volkomenheid voor, dat hij in overeenstemming met zijne natuur bewandelen moet.

De grootste vertegenwoordiger van de school van Kong-tse, ruim een eeuw na 's meesters dood geboren, is MANG (MENCIUS, 371—288). Eerst laat en niet dan na aarzeling zijn zijne werken onder de klassieken opgenomen. Het zijn 7 boeken met gesprekken, waarin veel meer eenheid en samenhang heerscht dan in *Lun-yu*. E. FABER *Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage od. Lehrbegriff des chin. Philosophen Mencius 1877* heeft den inhoud misschien wat al te sterk tot een „Lehrbegriff" geschematiseerd.

Van het groot aantal van chineesche commentatoren op deze heilige litteratuur is zonder tegenspraak de voornaamste K*u-hsi*, de groote theoloog die onder de Sung dyn. in de 12ᵉ e. onzer jaartelling leefde.

Er is nog een klein geschrift dat in gezag nauwelijks achterstaat bij de kanonieke boeken, nml. *Hsiao-king*, het boek over de kinderlijke piëteit, waarin Kong-tse dit onderwerp met zijn leerling Tsang bespreekt. Schoon stellig niet van den meester zelf is dit werkje waarschijnlijk wel uit den tijd der 3ᵉ dyn. De kortere recensie er van heeft 18 hoofdstukken, zij is vertaald door Legge S.B.E. III.

Talrijke berichten over het leven van Kong-tse zijn in latere geschiedwerken en verzamelingen verstrooid. Het eerst komt hier in aanmerking Sze-ma-*Kh*ien, de vader der chineesche historiographie, die onder de Han dyn. omstreeks 100 v. C. leefde. Verscheidene boeken van zijn groot geschiedwerk zijn aan Kong-tse gewijd, voor een deel steunen zij op de berichten van *Lun-yu*. Belangrijk zijn ook de z.g. huisgesprekken, *Kia-yu*, in hun tegenwoordigen vorm wel niet ouder dan de 3ᵉ eeuw onzer jaartelling, maar waarin oudere aanteekeningen gebruikt zijn. Hier schijnt allerlei stof van geheel verschillende waarde bijeengebracht, en het is niet altijd gemakkelijk te bepalen hoeveel er van vertrouwen verdient. Plath heeft er een uitvoerige analyse van gegeven in een verhandeling over de bronnen voor het leven van Confucius in *Sitz. Ber. der baier. Ak. d. Wiss. Munchen 1863.* Van latere compilatiën noemen wij *I-sse*, een werk van het jaar 1670, dat ettelijke trekken aangaande Kong-tse's leven bevat. Men zou zich echter vergissen indien men eenerzijds uit het groote aantal van berichten, en aan den anderen kant uit het nuchtere der chi-

neesche beschouwing, die de geschiedenis beschrijft nagenoeg zonder mythen en zonder wonderen, het besluit trok dat wij aangaande Kong-tse's leven volledig zijn ingelicht. Dit laat nog veel te wenschen over. Vooreerst moeten wij rekening houden met de neiging van later tijd om den meester toe te schrijven wat eerst jongere geslachten hebben gedacht, en valt het ons onmogelijk te bepalen in welke mate vele der hem toegeschreven woorden verdicht zijn. Evenmin laten de bronnen ons toe wat zij ons mededeelen streng chronologisch te ordenen; wij moeten tevreden zijn zoo wij de verhalen eenigszins groepeeren naar de verschillende gewesten waar de meester verblijf heeft gehouden. Ook hier heeft dus de historische zekerheid haar enge grenzen, al moeten wij erkennen dat wij van Kong-tse meer weten dan omtrent tal van andere personen uit de oude geschiedenis. Kong-tse is althans ten volle een historische figuur.

Aan het einde van dit overzicht slaan wij nog een blik op den arbeid van westersche geschiedschrijvers over het onderwerp dat ons bezighoudt. Vooral twee overzichten van China's geschiedenis zijn algemeen verspreid: Gützlaff *Sketch of Chinese history, ancient and modern 2 vol, 1834*, in het duitsch vertaald door K. F. Neumann en in het hollandsch door K. N. Meppen met een voorrede van Millies (*'s Gravenhage 1852*); en de 3 deelen van Kaeuffer *Geschichte von Ost-Asien* (*Leipzig 1858—1860*), waarin de geschiedenis van China, Indië en omliggende landen in onderling verband wordt behandeld. Deze twee werken zijn van zeer ongelijke waarde. Gützlaff compileert zonder kritiek en zonder gedachten, Kaeuffer heeft zich blijkbaar van de eischen der nieuwere historiographie rekenschap gegeven, en al kon hij slechts uit de tweede hand werken, terwijl ook in 25 jaren op het ruime veld dat

hij doorwandeld heeft tal van nieuwe resultaten verkregen zijn, zoo kan men hem nog heden met genoegen en vrucht lezen.

Aan levensschetsen van Kong-tse en overzichten van zijn leer hebben verscheidenen zich gewaagd. Van de vroegere biographiën nu verouderd noem ik alleen die waaruit de meesten putten, van Amyot in het 12e deel der lijvige verzameling *mémoires conc. l'histoire etc. des Chinois par les missionaires de Pékin 1786*. Tegenwoordig gebruiken wij de belangrijke schets van Legge in *Life and teachings of Confucius* p. 55—115, en voor de leer die van Faber *Lehrbegriff des Confucius* (*Hongkong 1872*). Het uitvoerigst is de stof bewerkt in de reeks van verhandelingen van J. H. Plath *Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren* (uit de stukken der beiersche akademie, afzonderlijk 1867—1874). Het zijn vijf stukken: I. historische inleiding, waarin gesproken wordt over de oude keizers, over de hoofdgedachten van den chineeschen staat, en over het verval te midden waarvan Kong-tse en later Mang optraden; II 1 en 2 het leven van Confucius; III. zijn leerlingen; IV uitspraken zoowel van den meester zelf als van zijn leerlinlingen systematisch geordend. Nergens is uit de bronnen rijker materiaal bijeengebracht, dit is echter veelal onverwerkt teruggegeven. Men kan evenwel een dergelijk werk veiliger gebruiken dan een dat in het tegenovergestelde uiterste vervalt en de stof geheel in het kader van eigen beschouwingen plaatst. Dit is het geval met het lijvige boek over *China* van S. Johnson, het tweede deel van zijn *Oriental religions and their relation to universal religion.* Wie trouwens de volharding heeft het boek door te lezen zal er geen berouw over hebben, het bevat tal van belangrijke beschouwingen,

schoon vaak in al te hoogdravenden stijl medegedeeld. De eigenaardigheid van de chineesche beschaving leidt Johnson af uit het op den voorgrond komen der spierkracht, gelijk die van de indische uit de denkkracht („muscular and cerebral type of mind"). „On the gates of the Celestial Kingdom is very legibly written: Do not ask here what mysteries have been fathomed; but behold what realities have been achieved" (p. 65); en wat de Chineezen van andere volken onderscheidt is hun volle erkenning van „the right of the human to natural self-culture" (p. 484).

Als korte overzichten van den chineeschen godsdienst zijn met vertrouwen te gebruiken: R. K. Douglas *Confucianism and Taouism 1879* (een van de uitgaven der *soc. for promoting christian knowledge*), en de 4 voorlezingen van J. Legge *The religions of China 1880*, waarin het vooral om de vergelijking met het Christendom te doen is (het boekje is in het Hollandsch vertaald door den heer C. Beets).

II.

DE GODHEID DER OUDE CHINEEZEN.

Een schets van het leven en de leer van Kong-tse biedt slechts weinig aanleiding om opzettelijk te spreken over het godsbegrip, dat in dat stelsel een ondergeschikte plaats inneemt. In den ouden godsdienst echter stond de godsidee veel meer op den voorgrond; en het is daarom van gewicht na te gaan welke rol de godheid in leven en denken der oude Chineezen vervulde, en hoe wij hun godsdienst hebben te beschouwen. Reeds sedert de dagen der Jezuïeten in China heerscht over dit onderwerp verschil van gevoelen. Terwijl die Jezuïeten en verscheidene geleerden op hun gezag der Chineezen geloof aan God hoog waardeerden, zoo waren anderen b.v. Stuhr, Ad. Wuttke, van oordeel dat hier geen zuivere godskennis was te vinden. Over dien ouderen strijd zie men J. H. Plath. *Die Religion und der Cultus der alten Chinesen 1862* I. p. 3 vlgg. Nauwkeuriger kennis der oude texten heeft in onzen tijd dien strijd nog niet beslecht. De zendelingen zijn het nog niet eens over het beste equivalent dat in bijbelvertaling en evangelieprediking ons woord God zal teruggeven. J. Legge heeft jaren lang geijverd voor het gebruik van Shang-ti, en tegenover den zending-bisschop W. J. Boone gehandhaafd dat

Shang-ti en niet Shin (geest) God is (*the notions of the Chinese concerning God and spirits 1852*). Nog voor weinige jaren heeft Legge zijn recht verdedigd om in de chineesche klassieken Shang-ti door God te vertalen (S.B.E. III *Preface XXIII*). Het blijft de vraag in hoever Shang-ti (de opperste keizer) aan God beantwoordt, m. a. w. wat wij in den godsdienst der oude Chineezen hebben te zien. Legge vindt in het geloof aan Shang-ti niet alleen een aanknoopingspunt voor de christelijke prediking, maar houdt staande dat de Chineezen den waren God kennen. Hooren wij hen getuigen van dat hoogste wezen, naast wien geen ander kan genoemd worden, die hemel en aarde en den mensch gemaakt heeft. dan kunnen wij ons niet weerhouden te zeggen: „dit is onze God," en verdient dit geloof stellig monotheïsme te heeten (*notions of the Ch.* p. 7, 31, 33 e. e. en in de eerste der 4 voorl. *the religions of China*). Volgens deze opvatting staat de chineesche godsdienst op een geheel eenige plaats, bijna naast den israelitischen, althans tot de heidensche godsdiensten mag men hem niet rekenen: het monotheïsme ligt er niet alleen aan ten grondslag maar is zelfs door allerlei bijgeloof niet geheel verdrongen. De duitsche zendeling E. Faber daarentegen wil wel Shang-ti voor God gebruiken, maar merkt volkomen terecht op dat men niet verwachten mag dat de chineesche begrippen met joodsche of christelijke geheel overeenkomen. V. von Strauss aarzelt wel om het godsbewustzijn der Chineezen monotheïstisch te noemen, maar toch vindt hij hier „klarer und bewusster Theïsmus" immers Shang-ti is „bewusster Geist. der Alles sieht, hört und auf das lichtvollste erkennt" (*Shi-king Einl.* p. 7, 9). Ook Douglas ziet in den dienst van Shang-ti als een persoonlijk God het oudste bestanddeel van den chineeschen godsdienst, terwijl eerst later het inzicht in

de persoonlijkheid van dien God verduisterd werd (*Conf. a. Taouism* p. 82). Zelfs Edkins, die de gebreken der chineesche godsidee scherp inziet, spreekt van monotheïsme (*Rel. in China* p. 95). Er zijn hier eigenlijk twee questiën aanhangig. De zendeling zoekt in het godsdienstig geloof van het heden het aanknoopingspunt voor zijn prediking, en beschouwt de heilige schriften uit dat oogpunt; de geschiedvorscher bestudeert diezelfde schriften als oorkonden van een ver verleden, dat hij tracht te verstaan. Maar deze beide zienswijzen zijn niet van elkander af te scheiden doch vullen elkander aan. Ook voor hem die zonder praktisch doel het verleden poogt te begrijpen mag de vraag naar het waarheidsgehalte der voorstellingen die hij onderzoekt niet onverschillig zijn. Nu zullen weinigen op de vraag: kenden de oude Chineezen den waren God? zoo volmondig ja antwoorden als Legge; maar wie het oog niet sluit voor de lichtstralen eener algemeene openbaring bij de volken, zal opmerken dat ook de oude Chineezen niet verstoken zijn geweest van alle kennis Gods, en daarbij zal zijn blik zich vooral vestigen op het geloof aan Shang-ti. Intusschen moeten wij ons wachten voor verkeerd of eenzijdig stellen der vraag, waardoor wij ons het juiste gebruik der bronnen zouden bemoeilijken. Al te dikwijls ontleent men aan den nieuweren tijd den maatstaf voor het verleden. Zoo sticht het in mijn oog slechts verwarring, wanneer men b.v. het woord monotheïsme, dat zijn bepaalde beteekenis heeft voor het Israelitisme, het Christendom en den Islam, gebruikt om het geloof van Perzen of Chineezen, misschien zelfs dat van Roodhuiden e. a. te kenschetsen.

Iets dergelijks geldt ook van de persoonlijkheid van Shang-ti Geeft men zich rekenschap van wat men onder persoonlijkheid

te verstaan heeft, men zal moeten erkennen dat de gedachte dat het absolute een zelfbewust geestelijk wezen is een product is van de christelijke philosophie. Dit verhindert ons niet in anderen, meer populairen zin, van de persoonlijkheid der goden te spreken, mits wij in het oog houden wat wij daaronder verstaan, en er niet ongemerkt weer het philosophische begrip van persoonlijkheid voor in de plaats schuiven. Noemen wij b.v. den Jahve van Israel een persoon, dan denken wij aan dat kenmerkende van den O. T[ischen] God, dat hij de levende God is. Zeggen wij daarentegen van den griekschen Apollo dat hij een persoon is, dit geschiedt omdat hij geheel als mensch is voorgesteld. Houden wij dit een en ander in het oog, dan blijkt dat de zoo vaak besproken vraag of dit of dat volk der oudheid aan een persoonlijk God geloofde, inderdaad van ondergeschikt belang is. Die vraag berust meestal op het misverstand, alsof voor de oudheid evenals voor ons het begrip van persoonlijkheid de hoogste uitdrukking was van het leven. Dit was echter niet het geval, en men had b.v. bij de Grieken kunnen zien, dat het godsbegrip der philosophen, die het anthropomorphisme te boven waren, waarlijk niet lager stond dan dat des volks, dat Zeus, Apollo, Athena als personen, d. i. als menschen, vereerde. Daarom kan ik de vraag of Shang-ti een persoonlijk God is niet zoo gewichtig achten als de meesten haar schijnen te vinden (J. H. Plath *R. u. C.* I p. 19, 41), daar ik in het toekennen van menschelijke eigenschappen aan dezen God niet anders zie als dat anthropomorphisme, dat van het erkennen van een zelfbewusten geest nog hemelsbreed verschilt. Wij zullen dus de voorstelling der oude Chineezen zoo min mogelijk in de schemata van later tijd en van een andere wereld wringen. Wij willen in enkele hoofdtrekken beschrijven

wat het oude China, waaromtrent de heilige boeken ons inlichten, van de godheid en de goddelijke wezens heeft geloofd, en welke rol aan dat geloof in het leven toekwam.

In de *King's* wordt de godheid aangeduid door de namen Thien hemel, Ti keizer, Shang-ti opperste keizer. Het is aan twijfel onderworpen of die naam van opperste keizer aan den aardschen heerscher ontleend is, dan wel of deze, evenals de romeinsche divi imperatores, den goddelijken titel heeft aangenomen: de naam „Zoon des hemels" wijst wellicht op het laatste. Opmerking verdient dat wel de oude heerschers Yao en Shun dien titel Ti voeren, gelijk later de vierde dynastie, maar dat de vorsten der drie eerste dynastiën altijd wang, koning heeten. Men zoekt in de *King's* te vergeefs naar een onderscheid in gebruik tusschen Thien en Shang-ti. Er is evenzeer sprake van 's hemels willen en werken als van dat des oppersten keizers. Wel wordt over dien Shang-ti gesproken met woorden aan de menschelijke verhoudingen ontleend, maar dit leidt zelfs nog niet tot een mythische personificatie. Van mythenvorming zijn over het geheel slechts flauwe sporen aan te wijzen, in de liederen van *Shi-king* niet meer dan twee: III, II, 1 de moeder van Hau-*k*i brengt offers om een kind te erlangen en wordt zwanger door haar voet te zetten in den voetstap van Shang-ti, en IV, V, 3 de door den hemel gezonden zwaluw teelt den stamheer van Shang, volgens den lateren commentator doordat diens moeder het ei van den vogel inslikt. Hier zijn dus de oorsprongen der 2e en die der 3e dyn. op bijzondere wijze aan de godheid vastgeknoopt, maar mythen in den eigenlijken zin des woords zijn dit toch niet. Volgens Tiele (*gesch. v. d. godsd.* p. 32) e. a. is echter de mythe van het kosmogonisch huwelijk tusschen hemel en aarde ook in China gelijk bij vele

andere volken overoud. Zoo heeten *Shu-king* V 1[1]. hemel en aarde vader en moeder van alle wezens, waarbij PLATH *(R. u. C. I* p. 37) echter aan „elterliche Fürsorge" denkt. *Ci-king App.* V. 14 heeten de hexagrammen *Khien* en Khwan, de symbolen van hemel en aarde, eveneens vader en moeder hetgeen LEGGE S.B.E. XVI *Intr.* p. 49 op de vormen dier hexagrammen betrekt. Uit dit alles blijkt dat de mythische bestanddeelen der godsidee, zoo al aanwezig, in elk geval in de heilige boeken uiterst gering zijn. Men heeft hier en daar de meening geuit, dat dit oorspronkelijk anders was, maar dat de school van Kong-tse de oude mythen uit de heilige schriften heeft verwijderd: een meening waarvoor ik echter geen voldoende gronden kan ontdekken. Zeker zouden mythische voorstellingen van de godheid, zoo zij in omloop geweest waren, weinig in den smaak van Kong-tse gevallen zijn; doch het blijkt nergens, dat hij in dit opzicht veel te bestrijden vond, integendeel kan de oude godsdienst, voor zoover wij dien kennen, geen vruchtbare bodem geweest zijn voor de ontwikkeling van mythen. J. HAPPEL in een lezenswaardig opstel over *la religion de l'ancien empire chinois (Rev. de l'hist. des rel.* IV p. 257, later ook afzonderlijk in het Duitsch verschenen) heeft de opmerking gemaakt, dat bij de Chineezen op elk gebied, ook op dat van den godsdienst, het individueele en persoonlijke steeds verzwolgen wordt door het algemeene; dit inzicht nu had hem kunnen weerhouden uit het straks vermelde, geheel op zich zelf staande verhaal van de geboorte van Hau-*k*i af te leiden, dat de gedachte van een incarnatie der godheid aan de oude Chineezen niet vreemd maar door Kong-tse's nuchtere kritiek verdrongen was.

Misten de Chineezen dien levendigen natuurzin die de mythen schept, hun godheid stond toch met de natuur in

nauw verband. Reeds de vereenzelviging met Thien doet zien dat Shang-ti hemelgod is; en hierbij denke men niet in de eerste plaats aan wat overdrachtelijk hemel heet, maar aan het zichtbare blauwe gewelf. Shi-king I. X. 8; III. II. 10 zijn een paar van de vele plaatsen, waaruit blijkt hoe moeilijk men de grens kan trekken tusschen de eigenlijke en de overdrachtelijke beteekenis: is het in materiëelen of in meer geestelijken zin dat van de wisselingen des hemels, het alziende van den hemel sprake is? Ook in de *Shu's* blijft de materiëele beteekenis gehandhaafd, b.v. *Kung-yung* XXVI : 9. Het zou echter even onjuist zijn de godheid met den zichtbaren hemel eenvoudig te vereenzelvigen, als haar geheel boven de natuur te plaatsen. Een vrij duistere plaats *Yi-king App.* V : 8—10 (volgens Legge) beschrijft Ti als den heer, die het leven der natuur in de wisseling der seizoenen regelt: maar noch hier noch elders is er gedacht aan schepping in den zin van een absolute macht over de natuur. Aan den anderen kant is de godheid der Chineezen niet aan een enkel natuurvoorwerp of aan afzonderlijke verschijnselen gebonden: zij valt samen met het geheel, met wat wij de wereldorde noemen. Die orde heet de bepaling (ming) of weg (tao) des hemels, of ook van hemel en aarde, zij is duurzaam en werkt onophoudelijk *Yi-king App.* I bij *hexagr.* 32. De hemel spreekt alleen door die natuurlijke orde, hij is „zonder stem en zonder reuk" (*Shi-king* III. I. 1. *Kung-yung* XXXIII, *Lun-yu* XVII : 19 „Spreekt de hemel? de vier jaargetijden vervolgen haar loop en alle dingen ontstaan, maar zegt de hemel iets?") Het kenmerk van den weg van hemel en aarde is volgens *Kung-yung* XXVI : 7 eenvoudigheid, „without any doubleness." Ontkend is hiermede elke bijzondere bedoeling of leiding, elk persoonlijk ingrijpen of

besturen, al wat Renan in zijn *dialogues philosophiques* als „volonté particulière" uit het heelal wil bannen. Nog eenige plaatsen met dergelijke strekking uit *Li-ki* en *Kia-yu* vindt men bij Plath *Confucius* IV p. 130. De hemel koestert ook geen voorkeur, maar is volkomen onpartijdig en ziet alleen op de deugd (*Shu-king* IV v^3. 1, vi 2.) Alleen voor koning Wan schijnt die grens een enkele maal overschreden te zijn, tot hem sprak de Heer (*Shi-king* III. i. 7); deze trek staat echter te zeer op zichzelf om hem voor iets anders dan voor poëtische inkleeding te houden.

De hemel nu geeft zijn wil te verstaan zoowel door het geregelde beloop der natuur als door de afwijkingen er van. *Shu-king* V. iv. 8 somt zes dingen op, die als zij op hun tijd en in de rechte maat komen voorspoed brengen, maar wier overmaat of gemis rampen beduiden: regen, zonneschijn, warmte, koude, wind en jaargetijden. Ook K*au-li*, dat de staatsregeling der derde dyn. heet te bevatten, noemt verscheidene ambtenaren wier taak het is te letten op de teekenen van hemel en aarde. (K*au-li* XXIV : 30, XXVI : 18.) Het korter maar geloofwaardiger bericht over de inrichting des rijks onder de *K*au (*Shu-king* V. xx) zegt uitdrukkelijk dat de orde van hemel en aarde grondslag is van den staat. Eigenlijk moet men hier niet spreken van een verband als tusschen afzonderlijke kringen: tot de orde des hemels behoort die van den staat evenzeer en op volkomen gelijke wijze als die van de natuur. Die staatsorde bestaat vooral in de verhouding van vorst en onderdaan. De hemel beschikt dat het volk behoefte heeft aan den heerscher zonder wien wanorde zou insluipen, en diezelfde hemel verwekt ook dien bekwamen heerscher (*Shu-king* IV. ii. 2.) Merkwaardig is, dat die gedachte niet voornamelijk strekt om de macht van den

vorst maar veeleer om de rechten des volks te handhaven. Wel heet de deugdzame koning „metgezel van Shang-ti," „zoon des hemels" en „vader des volks," in wien de hoogste voortreffelijkheid belichaamd is (*Shu-king* IV. v[3] 1. V. iv. 5), en zijn de liederen van *Shi-king* uitbundig in den lof van koningen als Wan, den gunsteling des hemels. Maar nog duidelijker is de onveranderlijke orde des hemels in den boezem des volks gegrift. Stichters van nieuwe koningshuizen spreken, wel niet zonder eenige vleierij, van het rechte inzicht door Shang-ti aan het volk geschonken; de vorst wiens volk van hem zich afkeert is door den hemel verlaten, (*Shu-king* IV. iii. 2; V. i[1]; II. iii. 3; III. iii. 2.) Die algemeene, alomvattende orde nu draagt een zedelijk karakter. De bepaling of heerschappij des hemels valt samen met het zedelijk oordeel over personen en toestanden. De chineesche boeken geven ons soms den indruk alsof de raadselen die elders geleid hebben tot het ontwerpen eener theodicee dit volk niet hebben vervolgd. De hemel verdeelt zijn straffen en belooningen in overeenstemming met de zedelijke waarde der personen, schoon hij wien de ramp treft er niet altijd de oorzaak van vermag te erkennen (b. v. in dat schoone klaaglied over de droogte *Shi-king* III. iii. 4.) Zoowel *Shu-* als *Shi-king* predikt het geloof dat de hemel straft en beloont; ik vermeld als voorbeeld alleen de liederen waarin de deugd van vorst Wan geprezen wordt. Ook hier wachte men zich echter onder die zedelijke werkzaamheid des hemels iets anders te verstaan als een orde van zaken, een wet, die geluk aan deugd en jammer aan ondeugd verbindt. „Hoogmoed brengt verlies en nederigheid voordeel," (*Shu-king* II. ii. 3): dergelijke spreuken beschrijven den weg des hemels. God is voor de Chineezen niet de zedelijke wetgever en handhaver van het recht, hij is van de

wet zelf niet onderscheiden, niet anders als die natuurlijke, maatschappelijke, zedelijke orde.

Hierin nu ligt zoowel de kracht als de zwakheid, de grens van het chineesche godsbegrip. Zonder twijfel is het zuiverder alles aan zedelijke voorwaarden te verbinden dan de gunst der godheid van willekeur afhankelijk te stellen, of haar te koopen door „spijsoffer te doen rieken." Maar de chineesche opvatting, die daarenboven wat het offer betreft zich niet veel boven dat lage standpunt verhief, bleef vooral in gebreke den mensch in persoonlijke gemeenschap met de godheid te brengen; ja met den god wereldorde is zulk een verband niet denkbaar. Wanneer het N. T. predikt dat er bij God geen *προσωποληψία* is, stelt het daarmede dat God den mensch niet aanneemt om het *πρόσωπον*, het uitwendige; maar in het geloof der oude Chineezen is de individueele mensch in elk opzicht aan den hemel onverschillig, hij komt alleen in aanmerking in verband met de algemeene orde, nooit voor zichzelf. De Chineezen hebben de waarde van de algemeene orde boven de grillen en wenschen der individuen ingezien; maar zij hebben niet erkend, dat die orde slechts een dood, afgetrokken bestaan heeft, zoolang geen geestelijke macht haar bezielt.

Wij spraken tot nogtoe over het goddelijk wezen, de godheid in het algemeen, en moeten nu de enkele goden, voor zoover de Chineezen ze onderscheiden, in oogenschouw nemen. Vooreerst zijn naast Shang-ti hier en daar 5 heeren vernoemd, de z.g. U-ti, soms vereenzelvigd met de 5 mythische oude keizers, of met de 5 elementen (metaal, hout, water, vuur, aarde), of met Shang-ti aan het hoofd der 6 hemelen geplaatst, gelijk *Kau-li* hen als hemelgeesten kent. Daar echter noch *Yi- Shu-* of *Shi-king* noch een der 4 *Shu's* gewag van hen

maken, kunnen wij hen veilig als van lateren oorsprong beschouwen; Legge *(not. of the Ch.* p 43) leidt ze uit het Taoisme af.

Belangrijker is een questie, van wier oplossing ons oordeel over het chineesche godsbegrip grootendeels afhangt, die van de verhouding van Shang-ti tot de geesten (Shan). De Chineezen bevolken de geheele wereld met wezens, en vereeren de geesten van zon, maan en sterren, van bergen en rivieren, van voorouders en oude heerschers of wijzen. Deze behooren tot de hemelsche, de aardsche of de menschelijke sfeer. Nu kan men Shang-ti eenvoudig beschouwen als den hoogsten der hemelsche geesten, die onder hen dezelfde plaats inneemt als de keizer op aarde, zoodat de andere zijn ambtenaren heeten en dienaren des hemels (*Li-ki* bij Plath *R. u. C.* I. p 49). Daar het nu alleen den keizer toekomt om aan den hemel te offeren, zoodat het een daad van soevereiniteit is als de stichter eener nieuwe dynastie dit offer waagt te brengen (*Shu-king* IV. iii. 2; V. i[1]), treden natuurlijk in den cultus van het volk de geesten, vooral die der voorouders, veel meer op den voorgrond dan Shang-ti. Maar wat in *Shi-king* sterk in het oog springt is de volkomen samensmelting van de vereering der geesten met die des hemels. Naast elkander, in éénen adem roept men ze aan, zegen en afwending van onheil smeekt men evenzeer van de geesten als van den hemel, op dezelfde wijze verwacht men van beide straffen en belooningen. Dit laatste is van gewicht: de geesten vertegenwoordigen den zedelijken maatstaf even zuiver als de hemel, ook zij letten bij het offer op de oprechte gezindheid (*Shu-king* IV, v[3], 1). Zedelijk staat het geloof aan geesten dus niet lager dan dat aan de regeering des hemels, het valt er integendeel mede samen. Indien het

volksgeloof booze geesten heeft gevreesd, wat wel het geval kan geweest zijn, zoo heeft toch de kanonieke litteratuur daar nauwelijks een spoor van bewaard. Happel (t. a. p. p. 279) meent in dat zedelijk gehalte der geestenvereering den invloed van het Confucianisme te ontdekken, waarvoor echter het bewijs ontbreekt. Hoe groot of klein men Kong-tse's aandeel aan de samenstelling van *Shu-* en *Shi-king* achte, dat eerst hij harmonie heeft gebracht tusschen het geloof aan geesten en dat aan de zedelijke wereldorde, is een willekeurige gissing. Onze blik in den chineeschen voortijd reikt niet tot het tijdstip waarop deze samensmelting heeft plaats gehad. Zeker echter zal niemand meer het gevoelen aankleven, in der tijd door Wuttke bepleit, dat het geestengeloof een vreemd bestanddeel is, uit de shamaansche beschouwing van wilde stammen overgebleven of ingeslopen, en door het chineesche bewustzijn zooveel mogelijk teruggedrongen. Er bestaat geen grond om het geloof aan geesten voor minder oorspronkelijk te houden dan eenig ander bestanddeel van den chineeschen godsdienst; dat geloof, wel verre van te worden bestreden, past volkomen in het geheel der chineesche beschouwing. Niet alleen in het kunstig samenstel van bepalingen in *Kau-li*, maar ook in *Shu-* en *Shi-king*, hebben wij reeds met een systeem te doen; willen wij daarin verschillende bestanddeelen onderscheiden en de herkomst daarvan bepalen, dit geschiedt op grond van voorstellingen die wij van elders medebrengen, en mag nooit onzen blik benevelen op de gegevens die wij hier vóór ons hebben. Velen nu willen de verhouding tusschen de geesten en den hemel of Shang-ti al te scherp bepalen. Men ziet dan in de geesten middelaars tusschen God en menschen, die de kloof vullen welke tusschen beide bestaat, en tegemoet komen aan de behoeften der menschen aan inniger

gemeenschap met de godheid, b.v. ook aan tafelgemeenschap (V. v. Strauss *Shi-king* p. 8 Happel t. a. p. p. 270); zoo roept een keizer der Ming-dyn. (16e e. n. C.) de geesten aan met de bede zijne wenschen aan Shang-ti bekend te maken (de tekst bij Legge *not. of the Ch.* p. 26 en *the rel. of Ch.* p. 43), een gebed waarmede Douglas (*Confuc. a. T.* p. 82) de zonderlinge meening verbindt, dat de geesten op zichzelf geen invloed hebben op de lotgevallen der menschen. Uit dezen lateren tekst mag men echter niet besluiten tot het geloof van den ouden tijd; *Shu-* en *Shi-king* weten niets van zulk een kloof tusschen God en mensch, waarover een schare van geesten de brug moet slaan.

De natuur der geesten wordt ons beschreven als ontastbaar, ijl; deze eigenschap kenmerkt hun wezen. Wij beroepen ons op de volgende plaatsen uit *Yi-king*, *App.* V. 10 „When we speak of spirit (shan) we mean the subtle (presence and operation of God) with all things". *App.* III. 1, 32. „That which is unfathomable in (the movement of) the inactive and active operations is (the presence of a) spiritual (power)", waarbij Legge aanteekent dat hier de geest van God bedoeld wordt, die in den loop der natuur alles volbrengt. De doordringende werking van *Yi* heet geestelijk, evenals de middelen van divinatie, welke de hemel heeft gegeven en wier geestelijk karakter strookt met de eveneens geestelijke werking die de veranderingen in de natuur te weeg brengt (t. a. p. 62, 73, 58); men moet er dan ook naar streven het „inscrutable and spiritlike" der dingen te doorgronden (*App.* III. 2, 33). Ook de uitdrukking kwei-shan (viermaal in de *App.*, door Legge S.B.E. XVI p. 34, 45 verklaard door anima en animus) doet aan de overal verspreide geestelijke werking denken. Doch ook elders als in *Yi-king* komt dat ondoor-

grondelijke en verborgene der geesten uit. Ook *Shi-king* III, III, 2 stelt hun naderen als onberekenbaar voor, en *Kung-yung* XVI zegt van de kwei-shan: „we look for them, but do not see them; we listen to, but do not hear them; yet they enter into all things, and there is nothing without them", bepalingen waarmede de chineesche wijsgeeren van later tijd zich veel hebben beziggehouden.

Keeren wij nu tot de vraag naar de verhouding tusschen Shang-ti en de geesten terug, dan kunnen wij geen punten van kenmerkend verschil ontdekken. Bij het handhaven der zedelijke orde moge in *Shu-* en *Shi-king* de hemel of Shang-ti wellicht iets meer genoemd worden, aan de geesten schrijven die *King's* hetzelfde toe. De door de geheele wereld verspreide geestelijke werking is van die des hemels niet onderscheiden. Toch zou ik aarzelen den hemel of Shang-ti eenvoudig als een, als den hoogsten der geesten te beschrijven; die geesten toch worden niet geïndividualiseerd, de hemel treedt ook niet als een afzonderlijke geest naast andere op, maar veeleer is zijn werking identisch met die aller geesten te samen.

In het afgetrokkene beschouwd zijn stellig de indrukken die tot de vereering van een hemelgod leiden en die welke den mensch overal in zijn omgeving geesten doen speuren, zeer verschillend. Maar in den ouden chineeschen godsdienst, zooals wij dien kennen, is dat verschil van oorsprong en karakter niet meer te zien. Over de wijze waarop dat systeem is ontstaan geven de bronnen ons geen licht. Tiele (*gesch. v. d. godsd.* p. 31) heeft daaromtrent zijn gevoelen geuit, en den ouden rijksgodsdienst beschreven als „een gezuiverde en geordende geestenvereering, met overwegend fetisistische richting, in een stelsel samengevat voordat zich daaruit een ge-

regelde mythologie had kunnen vormen", waartegen LEGGE (*rel. of Ch.* p. 17) bezwaren heeft geopperd. Het komt mij voor, dat het oordeel van mijn leidschen amtgenoot eenigszins anders zou zijn uitgevallen indien hij sceptischer stond tegenover de gegevens van *Kau-li.* Ik zou bij de beschrijving van het oud-chineesche godsbegrip het volle licht willen doen vallen op een paar trekken, wier beteekenis door al het bovenstaande is toegelicht: de *algemeene wereldorde* en de *alles doordringende geestelijke werking.*

III.

HET GELOOF AAN ONSTERFELIJKHEID.

De dienst van de geesten der afgestorvenen (kwei) en van de voorouders (tsu) beslaat een ruime plaats in den godsdienst der Chineezen, zonder dat echter dat geloof met heldere psychologische voorstellingen gepaard gaat. In dit opzicht zijn de Chineezen, gelijk vele andere volken, vrij wel bij het uitwendige, bij hetgeen in de oogen springt blijven staan. De verschijnselen van de ademhaling, van den slaap, van het sterven hebben allerwege aanleiding gegeven tot die voorstelling waarbij men den geest als een afzonderlijk wezen, slechts toevallig met het lichaam verbonden, beschouwt. Bij den dood daalt dan de stoffelijke vorm in de aarde, terwijl de levenskracht opstijgt; de liederen zeggen herhaaldelijk van Wan en anderen dat zij boven, in den hemel, wonen. Elders echter doen de teksten ons aan een rondzwerven van den geest des dooden denken, althans bij offers kan hij tegenwoordig zijn (*Shi-king* passim), en bij de uitvaart des keizers roept men zijn geest terug in de plaatsen waar hij vroeger verblijf hield (*Kau-li XXXI* : 39). Zoekt men in China naar hetgeen elders, b. v. in Egypte, zoo sterk uitkomt: het verband tusschen het leven der afgestorvenen en dat der natuur,

men kan daarvan enkele sporen ontdekken, b. v. in den regel dat de zaal van den eersten voorouder naar het noorden ligt (*Kau-li* XIX : 3 comm.), waar ook andere volken het doodenrijk plaatsen, of in de gewoonte om den voorouders te offeren in de lente en in den herfst, *Hsiao-king* XVIII). Deze gegevens zijn echter te schraal om er veel uit af te leiden. Over het geheel bekommert de Chinees zich minder om den toestand der dooden zelf dan om hun invloed op de levenden. In *Yi-king App.* I. 55 meent Plath de loochening te vinden van een eeuwig voortbestaan na den dood. Die plaats zegt echter alleen, dat evenals in hemel en aarde zoo ook in de wereld der menschen en der geesten alles wisselt en verandert; zij bevat dus niets omtrent het al dan niet eeuwig voortleven. Evenmin is er van zedelijke vergelding na den dood sprake. In dit aardsche leven speelt de straffende en beloonende gerechtigheid een groote rol, voor hiernamaals komt 's menschen schuld en verdienste niet meer in rekening. Wij zouden echter dwalen, zoo wij daaruit opmaakten, dat dit geloof aan onsterfelijkheid alle zedelijke beteekenis miste; die beteekenis ligt hier elders dan in het handhaven van den zedelijken maatstaf tegenover de individuen. De Chineezen geloofden aan onsterfelijkheid, niet omdat zij in den mensch een vermogen of beginsel aannamen dat blijvend was; het subject waaraan zij de onsterfelijkheid toekenden was niet de geest of kracht der individuen, maar hun betrekking tot het geheel, hun band met de familie. De waarde dier verhoudingen was zoo groot, dat men zich gedrongen gevoelde aan te nemen, dat de zegenende en beschermende invloed van gestorven keizers, wijzen, weldoeners, vooral echter van de naaste familieleden na den dood voortduurde. Ieder eert zijn eigen voorouders in een afge-

zonderde plaats van het huis, terwijl voor die der vorsten openbare tempels (miao) worden gebouwd (PLATH *R. u. C.* II. p. 89).

Alle belangrijke zaken van de familie of van den staat vereischen de tegenwoordigheid der voorouders. Huwelijken maakt men hun bekend, groote staatszaken worden in hun tempel voldongen b.v. de troonopvolgers hun voorgesteld (*Shu-king* II, II, 2; IV, IV, 1). Aan die voorouders richt de hertog van *K*au in de ziekte van zijn broeder dat merkwaardige gebed om herstel, waarin hij zijn eigen leven voor dat van den kranke aanbiedt (Shu-king V, VI, I). Aan de voorouders brengt men offers met begeleiding van muziek en soms van mimische dansen, en gevolgd door een maaltijd waaraan zij zelf deelnemen. K*au-li* geeft het omslachtig menu der spijzen op den disch van keizerlijke voorouders. Een aanschouwelijker beschrijving van de toedracht bij deze offers geven ettelijke liederen van *Shi-king*: IV, II, 7 koning Wu smeekt door het offer van een stier den zegen af van zijn vader; IV, V, 1 de stichter der tweede dyn. door zijn nageslacht geëerd; II, VI, 5 schildering van den vrolijken offermaaltijd, waarbij de overledene vertegenwoordigd is door een jongeling, in den regel zijn kleinzoon, die mede aanzit in het gewaad des dooden („Todtenknabe" noemt Rückert hem). Hiervoor komen later, reeds met de vierde dyn. de tafeltjes met de namen der voorouders in de plaats; deze hangen niet alleen in hun zalen en tempels, maar men neemt ze ook mede op reis en in den strijd. Het doel der offers aan de voorouders is eensdeels wel hun dank en hulde te brengen, maar vooral om onheilen af te wenden en goederen te verkrijgen. Het is ook hier: do ut des; wanneer men de geesten niet verwaarloost heeft men ook aanspraak op hun gunst (*Shi-*

king III, III, 4), en in schralere jaren brengt men geringer offers (*Li-ki* bij PLATH *R. u. C.* II. p. 83). Dat het offer zou strekken tot verzoening van schuld wil PLATH (*R. u. C.* II p. 16) ten onrechte afleiden uit het gebruik om zekere voorwerpen met het bloed van het offerdier te bestrijken; de voorstelling zelf is stellig aan den oud-chineeschen godsdienst vreemd. De hoofdgedachte bij het offer aan de voorouders is de blijvende deelneming der dooden aan hetgeen op aarde geschiedt. Zij onttrekken hun zegen niet aan hun vereerders, van wie zij hun onderhoud ontvangen, want de dieren, het koorn enz. hunner offers zijn ook werkelijk hun spijs. Dat men op hun graf menschen offert is uitzondering. *Shi-king* I, XI, 6 bevat de aandoenlijke klacht over die drie broeders, die vorst Mu van *Kh*in in 620 v. C. in het graf moesten volgen. Dit gebruik is echter waarschijnlijk in genoemd gewest te verklaren uit den overwegenden invloed van barbaarsche stammen (V. v. STRAUSS. LEGGE *She-king* p. 57; maar ook buiten *Kh*in wordt van dezelfde gewoonte melding gemaakt *Lun-yu* I, 10 noot, terwijl *Mencius* I, 4, 6 sprake is van het begraven van houten poppen met de dooden; men zie PLATH *Confucius* IV p. 140).

Over het onderwerp dat ons hier bezig hield zijn zeer tegenstrijdige beweringen geuit. PLATH *R. u. C.* I p. 60 schrijft: „die alten Chinesen waren, wie die alten Juden, durchaus *Diesseiter*": en dit is juist, want bij gebed, offer, tooverij, in geheel den cultus is het alleen om aardsche goederen te doen en vormt men wenschen slechts voor dit leven. Wanneer echter HAPPEL (t. a. p. p. 273) het een dwaling noemt dat de Chineezen zich uitsluitend met dit leven bezig hielden, en daartegenover wijst op de groote plaats welke de dooden in hun gedachten innamen, dan valt de juistheid dier opmerking

evenmin te loochenen. Waarheid is, dat deze twee beschouwingen zich veel beter laten vereenigen dan aanvankelijk schijnt, en dat de bemoeiing met de afgestorvenen bij de Chineezen gepaard ging met de uitsluitende richting op dit aardsche leven. Dit kon, omdat, gelijk wij reeds opmerkten, het hun te doen was om het voortduren niet van het individueel bestaan maar van de aardsche betrekkingen en verhoudingen. Zij vraagden niet: wat zal ik wezen na mijn dood? maar: wat zijn de gestorven verwanten voor mij? Dit verschillend motief kleurt zoowel de leér als de stemming geheel anders. Zelfs bij het geloof aan onsterfelijkheid wendt de Chinees het oog niet op de toekomst, maar op het verleden; geen hoop of vrees voor den toestand na den dood beheerscht het leven, maar hoop en vrees voor wat men van de geesten heeft te wachten. Ook de Chinees kent dus iets dat de dood niet vernietigt, maar hij vindt het niet in het persoonlijk leven doch in de banden der gemeenschap, van de familie en van den staat.

IV.

TAO-TE-KING.

Het *Tao-te-king* is in een viertal vertalingen voor ons toegankelijk. De eerste is die van den bekenden Sinoloog Stan. Julien *Le livre de la voie et de la vertu* (1842), zij steunt op de verklaring der chineesche commentaren. De engelsche vertaling van J. Chalmers, *The speculations on metaphysics, polity and morality of „The old philosopher" Lau-tsze* (1868) is in hoofdzaak van St. Julien afhankelijk. Geheel zonder waarde is R. von Plaenckner, *Lao-tse Tao-te-king Der Weg zur Tugend*, door alle bevoegden als een willekeurige paraphrase verworpen. Meer vertrouwen verdient V. von Strauss *Lao-tse's Tao-te-king* (1870), die zijn vertaling in een uitvoerigen, vooral philosophischen commentaar toelicht, maar te zeer geneigd is de leer van Lao-tse christelijk te kleuren. Een alleszins bevredigende vertaling laat nog op zich wachten, misschien zal S.B.E. die geven.

Door de Jezuïeten waren slechts zeer weinige en daarbij onjuiste berichten omtrent Lao-tse en zijn leer gegeven. Het licht is hierover eerst opgegaan door Ab. Rémusat's *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère* (1820, later is het stuk in zijn

mélanges asiatiques opgenomen), waarin hij als proeven eenige hoofdstukken uit het oorspronkelijk vertaalt. Met die verhandeling beginnen ook reeds de uiteenloopende meeningen over de oorsprongen der tao-leer, meeningen die nog heden de geleerden verdeeld houden. De verklaring echter door Rémusat voorgedragen heeft heden ten dage geen voorstanders meer. Zij begon met vertrouwen te schenken aan het fabelachtige verhaal van reizen door Lao-tse tegen het eind van zijn leven naar het verre Westen ondernomen; en al plaatsen de Chineezen Lao-tse's groote reis ook na het opstellen van zijn boek, toch vindt Rémusat in die overlevering, gevoegd bij de voorstelling van latere tao-volgers, die zeggen dat de ziel van den wijsgeer te voren gezworven had in de rijken ten westen van Perzië, het bewijs van een samenhang tusschen Lao-tse's leer en westersche beschouwingen. Wat belet aan te nemen, dat de wijsgeer tot in Syrië zou zijn doorgedrongen, en daar uit dezelfde bronnen zou hebben geput waaruit Pythagoras en door hem Plato zoo veel hebben ontvangen? Maar nog een andere trek is alleen uit een dergelijk verband met het Westen te verklaren. *Tao-te-king* XIV begint in de vertaling van Rémusat: „Celui que vous regardez et que vous ne voyez pas, se nomme *I;* celui que vous écoutez et que vous n'entendez pas, se nomme *Hi;* celui que votre main cherche et qu'elle ne peut saisir, se nomme *Wei.*" In deze, aan de chineesche taal vreemde, benaming voor het goddelijk wezen: I-hi-wei ziet Rémusat nu het duidelijk bewijs van joodschen invloed op het stelsel van Lao-tse: die naam toch is niet anders als de naam van den god van Israel I. H. V. Jahve, aan de Chineezen dus zuiverder bekend geworden dan aan eenig ander volk.

Het is heden niet moeilijk aan te wijzen, dat dit alles niet

veel meer is dan droomerij. Vooreerst is reeds omtrent zijn reis naar het Westen niets zekers te zeggen. Sze-ma-*Kh*ien laat hem eenvoudig aan de westelijke grens verdwijnen en zijn dagen in verborgenheid eindigen; het bericht van verre reizen behoort tot veel latere legende, en staat volkomen gelijk met de meening dierzelfde legenden die hem als een der incarnaties van een geestelijk wezen, van tao, willen beschouwen: het is even ongerijmd uit het eene een historische kern te willen halen als uit het andere. Hiermede vervalt natuurlijk die vereenzelviging met pythagoreïsche, orphische, oostersche enz. wijsheid, die trouwens tot een vervlogen tijdperk der godsdienstwetenschap behoort. Hetzelfde geldt van het vinden van den israelitischen godsnaam bij tal van andere volken: het is bekend hoeveel vernuft en willekeur aan dit onderwerp o. a. door Movers is ten koste gelegd, waarover het uitnemende stuk van Baudissin (*Der Ursprung des Gottesnamens* Ἰάω in *Studiën zur semitischen Religionsgeschichte I),* een verhandeling op wier resultaten men wel niet meer zal terug komen. Eindelijk is aan het gevoelen van Rémusat ook het sterkste argument ontnomen, wanneer men kan aantoonen dat de vormen: *I* (of *Ji* volgens v. Strauss), *Hi*, *Wei* een verklaring uit het chineesch toelaten; uit een der chineesche commentaren nu deelt St. Julien mede, dat die woorden beteekenen: *incolore, aphone, incorporel,* wat v. Strauss echter bestrijdt en daarvoor de in den samenhang minder passende verklaring geeft: *gleich*, *wenig*, *fein*. Toch vindt ook v. Strauss in Ji-Hi-Wei den israelitischen Jahve, dien Lao-tse gemakkelijk kon kennen door Joden tot in China toe verstrooid na den ondergang van het rijk der tien stammen of na den val van Jeruzalem. Natuurlijk was tegelijk aan Lao-tse ook de eerbied voor dien hoogheiligen, onuit-

sprekelijken naam ingeprent, vandaar dat hij hem slechts bedekt mededeelt of eigenlijk te raden geeft; en dat verklaart ook volgens v. Strauss dat zelfs de volgelingen van den meester dien naam niet meer verstonden, zoo b.v. Lih-tse die I : 3 deze plaats van het Tao-te-king citeert, zonder iets van het raadsel te vermoeden. (De plaats kan men naslaan in de vertaling van *Licius* door E. Faber, *Der Naturalismus bei den alten Chinesen* 1877). Mij komt die Jahve-hypothese, die op niets rust dan op drie ook zonder haar verklaarbare chineesche teekens, en die daarenboven zoovele onbewijsbare onderstellingen noodig maakt, uiterst zwak voor. Maar al kon ik haar als beter gegrond aanmerken, dan zou zij zelf in mijn oog een onoplosbaar raadsel bevatten. Hoe toch te verklaren dat de chineesche wijsgeer den joodschen godsnaam zou hebben overgenomen, en nergens blijken zou geven de godsidee die daaraan beantwoordt of iets van den inhoud der O. T^{ische} openbaring te kennen. Wel meent v. Strauss in de eerste zinsneden van *Tao-te-king* XXII een herinnering te vinden aan Jesaja XL : 4, doch, ook al deinst men voor deze vreemde combinatie niet terug, daarmede is ons bezwaar niet uit den weg geruimd. Wanneer men, gelijk v. Strauss doet, de tao-leer als oud en echt chineesch beschouwt, dan is het niet duidelijk welke beteekenis de duistere zinspeling op een vreemden godsnaam zonder meer in dat stelsel hebben zou.

De meening, vroeger o. a. door Pauthier en Wuttke geuit, maar reeds door Kaeuffer *(Gesch. v. Ost-Asiën* II p. 90 vlgg.) bestreden, dat Lao-tse uit indische, vooral uit buddhistische gedachten zijn systeem zou hebben opgetrokken, is nu stellig verouderd. Wij zagen reeds dat de reis naar of samenhang met het Westen volkomen zonder grond wordt

aangenomen, terwijl in casu de chronologie ons verbiedt aan buddhistischen invloed op Lao-tse te denken: de laatste werd ongeveer 604 v. C. geboren, Buddha's sterfjaar bepalen de meesten tegenwoordig op 477 v. C. Het zou dus nauwelijks de moeite waard zijn van dit gevoelen in 't geheel te reppen, indien niet misverstand van een volkomen juiste uitspraak in den laatsten tijd eenige verwarring had gesticht. In een bundeltje van drie lezingen getiteld *Buddhism* heeft E. J. Eitel p. 28 geschreven „Tauism is but Buddhism in native dress", en deze uitspraak wordt herhaaldelijk geciteerd om den indischen oorsprong van het Taoisme te bepleiten. Een enkele blik op den samenhang van het gezegde (vergel. ook p 22) doet echter zien, dat Eitel volstrekt niet gedacht heeft aan den oorsprong der tao-leer, maar eenvoudig het algemeen bekende en onweersprekelijke feit vermeldt dat het verbasterde, het nieuwere Taoisme met buddhistische bestanddeelen doortrokken is. Dat echter de leer van Lao-tse zelf van die van Buddha zeer verschilt, is o. a. aangetoond in een leerrijk geschrift van W. Rotermund *die Ethik Lao-tse's mit besonderer Bezugnahme auf die buddhistische Moral* (1874.)

Zijn dus de pogingen mislukt die in den vreemde de bronnen der tao-leer opsporen, wij hebben die leer als een product van den chineeschen geest te beschouwen. Ook hier rijzen vragen, vooral over de wortelen dier tao-leer in het verleden. Lao-tse zelf spreekt over tao als een bekend en overoud beginsel, en haalt herhaaldelijk spreuken uit de oudheid aan. Zoo b.v VI, een uitspraak die wij bij Licius I, 2 als uit „het boek van den gelen keizer" aangehaald zien. Die Hwang-ti of gele keizer staat bij de Taoisten in even hoog aanzien als Yao en Shun bij de volgers van Kong-tse; de klassieke boeken van het Confucianisme verzwijgen zijn naam gewoonlijk,

schoon hij *Yi-king App.* III. II. 15 voorkomt. Bij de Taoisten daarentegen waren verscheidene fabelachtige verhalen van hem in omloop; enkele vindt men bij Licius II. 1, die er een philosophische beteekenis aan geeft. Het een en ander geeft aanleiding om het bestaan van een oude tao-secte aan te nemen, uit wier boezem Lao-tse dan in de 6e e. zou zijn voortgekomen. Dit is het gevoelen van v. Strauss in de uitvoerige inleiding van zijn *Tao-te-king* en in een afzonderlijk opstel *Ueber Lao-tse und sein System* in de *Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft* (1879). Hij houdt Tao voor een ouden godsnaam, door Kong-tse uit de heilige boeken met opzet verwijderd, maar waarvan *Shu-king* II. II. 1, 2 nog enkele sporen bewaard heeft; daar lezen wij: „nicht widerstrebt Tao, um des Volkes Lobpreis zu erhalten," en „des Menschen Herz ist unzuverlässig, Tao's Herz ist tief, ist lauter, ist eins." (*Essays* p. 78). Slaan wij echter Legge's vertaling op dan zien wij daar beide malen tao teruggegeven door „what is right", en lezen niets van „Tao's hart", maar de tweede plaats luidt eenvoudig: „the mind of man is restless, prone to err; its affinity to what is right is small," een zin die in den samenhang ruim zoo goed past als de verhevener opvatting van v. Strauss. Het is evenzoo gesteld met de niet zeer duidelijke waarschuwing *Kung-yung* XXVIII.1, waar het terugkeeren tot de wegen der oudheid, den tao der oudheid, als verkeerd wordt voorgesteld, en waarin v. Strauss een uitdrukkelijke bestrijding van het Taoisme ziet. Met veel meer recht laat zich echter uit het veelvuldig gebruik van het woord tao, vooral in *Kung-yung* (b. v. I. 1. XII. 2) opmaken, dat er in dit opzicht geen principiëel verschil bestond tusschen de school van Kong-tse en de Taoisten (zoo te recht Faber

Lehrbegriff des Confucius p 59 vlgg). Het volle licht zal over dit onderwerp waarschijnlijk wel nooit opgaan. Zooveel is zeker, dat de leer van Lao-tse diep in de chineesche oudheid wortelt, doch het is m. i. geheel willekeurig van tao een ouden naam voor de godheid te maken, of het bestaan van een afgebakenden kring van Taoisten vóór Lao-tse aan te nemen. Over het Taoisme vóór Lao-tse verspreidt misschien het werkje „over den weg der mystische eenheid" (*Yin-phu-king*) eenig licht, althans daar vindt men voor een deel dezelfde gedachten als in *Tao-te-king*. Het is echter twijfelachtig aan welk der twee werken de prioriteit toekomt. Hierover kan men raadplegen een belangrijk opstel van P. L. F. Philastre *Exégèse chinoise* (*Annales du musée Guimet* I p 255). Ook het verband van deze speculatie met de kosmische beschouwing van *Yi-king* komt daar ter sprake.

V.

AVESTA.

De ons overgebleven heilige boeken der Perzen zijn uit misverstand Zend-Avesta genoemd; men moet spreken van *Avesta* (de wet, oude tekst) *en Zend* (verklaring, commentaar). Die boeken zijn geschreven in een taal, die, mede met twijfelachtig recht, de Zendtaal heet. Als het voornaamste hulpmiddel voor het begrip van het oorspronkelijk doet de Pahlavi vertaling, uit de dagen der Arsaciden (250 v. C.—226 n. C.) of der Sasaniden (226—651) dienst, terwijl een sanskrietvertaling van een deel dezer geschriften door Neriosengh uit de 15e. e. dagteekent.

De boeken die nu de verzameling uitmaken (Vendidad, Visperad, Yasna, en het kleine of Khorda-Avesta) zijn slechts een klein overblijfsel van een zeer omvangrijke litteratuur. Nieuwere perzische geschiften hebben de inhoudsopgave bewaard van 21 Nosk's, werken wier aantal overeenkwam met de 21 woorden van Yatha ahu-vairyo de heiligste formule uit het Avesta. Een overzicht van die Nosk's kan men vinden bij J. A. Vullers *Fragmente über die Religion des Zoroaster* (1831) p 15—42, en M Haug *Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsis 2e.-ed. ed.* E. W. West

(1878) p 123—134. De schrijver van *Dabistan* in het begin der 17e. e. (hij leefde in Indië en gaf een hoogst belangrijk overzicht van de 5 voornaamste godsdiensten die hij had leeren kennen) schijnt nog 14 van die Nosk's volledig gekend te hebben (men zie Shea and Troyer *The Dabistan or school of manners Paris* 1843 3 vol I p 275). Van het Avesta zooals wij het bezitten schijnt onder die Nosk's alleen Vendidad vermeld. Aan het bestaan dier Nosk's is echter onlangs twijfel gerezen. (de Harlez *l' Avesta* 2e. ed. *Introd.*)

De kennis van de heilige boeken der Perzen dagteekent in Europa eerst van ruim een eeuw, van het werk van Anquetil Duperron *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, contenant les idées théologiques, physiques et morales de ce législateur* 3 vol. in 4° Paris 1771. Als vertaling van het Avesta is dit boek niet alleen later overtroffen, maar volkomen onbruikbaar. Anquetil was tot die taak in het geheel niet toegerust. Intusschen blijft zijn arbeid van belang, zoowel door de hooge zedelijke eigenschappen van moed en volharding door hem op zijn reis naar Indië betoond, als om de beschrijvingen van het vele en belangrijke dat hij in zijn omgang met de perzische gemeente in Indië, wier offers hij bijwoonde, gezien heeft. Hem komt voorts de verdienste toe de handschriften der heilige boeken zelf naar Parijs gebracht te hebben. Wel werd aanvankelijk de echtheid dier boeken op schamperen toon bestreden, vooral door den bekenden engelschen geleerde W. Jones; maar tegenover die bestrijders handhaafden anderen die echtheid. De sleutel om die geschriften te verklaren was echter nog niet gevonden, eer E. Burnouf in zijn *Commentaire sur le Yaçna* (1833) wel slechts een enkel hoofdstuk van dat boek behandelde, maar met zoo streng wetenschappelijke methode dat hij de grondlegger werd der

Zend-philologie en zijn werk een onovertroffen model is gebleven, en terecht onlangs genoemd is „le manuel de la découverte" (In een belangrijk overzicht *l'Orientalisme en France* bij DARMESTETER *Essais Orientaux* p. 18). Die weg is na hem door verscheidenen bewandeld, zij het ook dat de Zendologen allerminst eendrachtig samenwerken, maar dat juist op dit gebied het verschil van richtingen en methoden zich zoo scherp mogelijk doet gevoelen. Allereerst kwamen de comparatieve en de traditioneele richting met elkander in botsing; de eerste vertegenwoordigd door M. Haug, R. Roth e. a., de tweede vooral door Fr. Spiegel en F. Justi. De eerste richting vindt den sleutel van taal en voorstellingen van het Avesta in den Veda, en de vergelijking met Indië moet alles ophelderen; terwijl de tweede de perzische traditie, vooral in den oudsten voor ons toegankelijken vorm, tot richtsnoer kiest. Het is dezelfde strijd tusschen het volgen der inheemsche traditie of het verklaren met behulp van uitheemsche parallellen, die ook op ander gebied de geleerden verdeeld houdt, die b. v. ten aanzien van *Yi-king* aanhangig is tusschen Legge en Douglas. Wat nu de verklaring van het Avesta betreft, met recht is de opmerking gemaakt (door DARMESTETER *Vendidad Intr.* XXVII), dat de twee methoden niet tegenover elkander moeten staan, maar elkander aanvullen, omdat zij betrekking hebben op twee verschillende groepen van feiten: de vergelijking doet dienst om de oorsprongen en bronnen der voorstellingen te leeren kennen, terwijl de traditie ons inlicht aangaande den inhoud van het Avesta zelf. Intusschen zijn door beide scholen treffelijke werken voor de kennis van het Avesta geleverd. Van M. HAUG noemen wij *Die fünf Gatha's od. Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger*

(2 abth. Leipzig 1858 en 1860), en de reeds vermelde 2e ed. zijner *Essays*, waarin ettelijke stukken uit verschillende deelen van het Avesta vertaald zijn. In dit laatste werk is het beginsel van Haug in zooverre gewijzigd, dat hij, na een verblijf in Indië, hooge waarde is gaan toekennen aan de traditie in haar jongsten vorm, niet die waarvan de oude vertalingen de oorkonden zijn, maar die welke hij zelf in zijn omgang met de perzische Desturs had leeren kennen. Intusschen was de andere richting vooral door het groote aantal geschriften van Spiegel voorgestaan. Spiegel gaf een volledige vertaling met uitvoerige inleidingen: *Avesta, die heiligen Schriften der Parsen 3 vol. Leipzig* 1852, 59, 63, terwijl een lijvige *Commentar über das Avesta 2 vol. Leipz.* 1865, 69 zijn opvattingen moest staven. Van zijn overige werken noemen wij nog: *Eranische Alterthumskunde 3 vol. Leip.* 1871, 73, 78; *Eran das Land zwischen dem Indus und Tigris Berlin* 1863; *die altpersischen Keilinschriften Leipz.* 1862; *die traditionelle Litteratur der Parsen Wien 1860.*

Onder de nieuwere onderzoekers van het Avesta heerscht niet minder verdeeldheid dan tusschen de oudere scholen, maar de punten in geschil zijn andere geworden. J. Darmesteter had in een tweetal hoogst belangrijke geschriften: *Haurvatat et Ameretat Paris 1875* en vooral *Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire Paris 1877*, op grond van vergelijking vooral met indische mythen het grootste deel van den inhoud van het Avesta behandeld, en daar in verschillenden vorm de dondermythe teruggevonden. Dit onderzoek werd opzettelijk getoetst door een belgisch geestelijke C. de Harlez, die in een reeks van artikelen *des Origines du Zoroastrisme (Journ. As.* 1878—80) stuk voor stuk de beweringen van zijn tegenstander poogde te

weerleggen, en te staven dat de dondermythe aan het Avesta vreemd is. In zijn repliek (*Journ. As.* 1881) merkte DARMESTETER terecht op, dat DE HARLEZ hem een andere als de door hem verdedigde meening toeschreef, en dat hij den oorsprong der perzische mythen navorschend, daarmede niet had ontkend dat het Avesta ze niet meer in hun oorspronkelijken toestand als dondermythen voorstelt, maar dat zij daar reeds tot iets anders ontwikkeld en getransformeerd zijn. Ook tot deze afmetingen herleid blijft het verschil echter van beteekenis, zooals o. a. blijkt wanneer men de vertalingen door beide mannen geleverd naast elkander legt. DE HARLEZ gaf zijn *Avesta livre sacré des sectateurs de Zoroastre 3' vol. Liège 1875—77*, in hoofdzaak SPIEGEL volgend maar niet zelden hem verduidelijkend; een tweede herziene uitgave met uitvoerige inleiding verscheen te Parijs 1881. DARMESTETER daarentegen gaf *The Vendidad* en de *Yasts* in S. B. E. IV, XXIII. Het was mijn doel hier niet den gang der Zend-studiën te schetsen; ik heb zelfs geen der uitgaven van den Avesta-tekst genoemd; alleen wilde ik de voornaamste vertalingen vermelden, met wier hulp men zich een voorstelling kan maken van den inhoud dezer heilige boeken. Wie begeert de geschiedenis der ontdekking en verklaring dezer geschriften in bijzonderheden te kennen, raadplege o. a. de belangrijke inleiding van het boek van A. HOVELACQUE *l' Avesta, Zoroastre et le Mazdeisme Paris 1880*, welke *introduction* (stellig het beste gedeelte van het werk) reeds 1878 afzonderlijk was verschenen. Door den arbeid der genoemde mannen wenschen wij nu ons te laten inlichten omtrent tijd, vaderland en inhoud van het Avesta.

De oudste handschriften zijn uit het begin der 14e e., en dus van geen nut ter bepaling van den tijd, waarin het

Avesta ontstaan is. De perzische traditie spreekt van het verbranden der oude litteratuur door Iskander (Alexander den Groote), terwijl na zijn dood de overblijfsels er van zouden zijn bijeengebracht. Van den anderen kant is het historisch volkomen zeker, dat eerst onder de Sasaniden het Avesta, niet alleen weer in hooge eer is gehouden maar ook zijn tegenwoordigen vorm, zijn laatste redactie heeft ontvangen, met name onder de regeering van Shapur II (309—380) en door den geleerden Adarbad Mahraspand, waarschijnlijk wel in tegenstelling tegen het Manicheïsme. Intusschen is het duidelijk genoeg, dat het Avesta zelf, zij het dan ook niet in zijn allerlaatsten vorm, lang vóór de Sasaniden bestond. Reeds de taal, die toen sedert lang een doode taal was, bewijst dit, al is daardoor de mogelijkheid niet uitgesloten dat enkele teksten in die oude maar daarom niet onbekende taal uit jongeren tijd afkomstig zijn. Er zijn nu op dit gebied een groot aantal van vragen te doen, waarop men het antwoord wel niet zonder resultaat zoekt maar toch nog niet ten volle gevonden heeft. Vooreerst zouden wij wenschen zekerheid te hebben aangaande de heilige schriften, zooals zij onder de oude perzische koningen, de Achaemeniden, bestonden. De overlevering, ook de straks vermelde van den boekenbrand onder Alexander, wijst eenparig op het bestaan van zulk een heilige litteratuur onder de Achaemeniden. Hier zijn nu de grieksche berichten van groot belang; want al zijn verscheidene opzettelijk over Perzië handelende werken ons slechts uit de tweede hand bekend, in wat ons is overgebleven vinden wij gegevens van groote waarde voor de vraag die ons hier bezig houdt, vooral Herod. I : 131—140 III : 16, 31. Plutarch. de Is. et Osir. c. 46, 47 (meest geput uit een verloren werk van Theopompus) en Strabo

XV : 2. Uit deze en andere plaatsen verkrijgen wij een voorstelling, welke het Avesta in hoofdzaak bevestigt. Voegen wij daarbij, dat Hermippus die in de 3e e. v.C. schreef uitvoerige zoroastrische teksten kende (zijn getuigenis bij Plinius Hist. Nat. XXX 1, 2). De waarde van deze grieksche getuigenissen is in het licht gesteld door F. Windischmann *Stellen der Alten über Zoroastrisches* (in *Zor. Studien*), en in een tweetal verhandelingen van Ad. Rapp. *Die Religion und Sitte der Perser u. übrigen Iranier nach den griechischen u. römischen Quellen ZDMG.* XIX en XX, waar het beeld der oud-perzische godsdienstige toestanden uitsluitend uit die uitheemsche bronnen wordt ontworpen. Uit al deze gegevens mag men veilig besluiten, dat er onder de oude koningen een heilige litteratuur in Perzië bestond. Dat het Avesta, zij het dan ook in een ouderen vorm, tot die litteratuur behoorde, is natuurlijk niet te bewijzen; maar alles stemt ons gunstig voor die stelling, zoowel de perzische overlevering als de overeenkomst die er in hoofdzaken tusschen den inhoud van het Avesta en de grieksche berichten bestaat. Dat ik mij ten voordeele dezer stelling niet beroep op de vergelijkende mythologie, die algemeen indogermaansche en dus overoude mythen in het Avesta weet aan te wijzen, is omdat dergelijke oude mythen soms in zeer jonge geschriften voorkomen, en dus ter bepaling van den leeftijd geen dienst kunnen doen.

Veel duisterder gebied betreden wij, wanneer wij vragen naar de verhouding der parthische koningen (Arsaciden 250 v.C. — 226 n.C.) tot de heilige schrift en het zoroastrisch geloof in het algemeen. De gewone opvatting dienaangaande (b.v. ook in Rawlinson *Sixth great oriental monarchy*) is, dat onder de parthische koningen, vrienden der grieksche

beschaving, het perzisch geloof verdrongen zoo niet vervolgd werd. Het sterkst is dat gevoelen uitgedrukt in een artikel van M. Bréal *Sur la composition des livres Zends* (in zijn *mélanges de mythologie et de linguistique*), die meent dat een deel van het Avesta, vooral Vendidad, duidelijk sporen vertoont van te zijn geredigeerd „durant les temps de persécution et de fanatisme qui précédèrent l'établissement des Sassanides", immers een stelsel van zoo kleingeestige bepalingen kan nooit het godsdienstig wetboek geweest zijn van een groot rijk zooals dat der Achaemeniden, maar behoort tehuis in een kleine gemeente van dissidenten, zooals de Perzen onder de Arsaciden waren. Ook Justi spreekt, schoon minder sterk, van de „Zoroastrische Religion, unter den Parthern durch Toleranz und Gleichgültigkeit verkommen" maar door de Sasaniden hersteld (*Geschichte des alten Persiens* p. 180 in Onckens *Allgem. Gesch. in Einzeldarst.*). Daartegenover staat nu echter een merkwaardige traditie in Dinkart, een pahlavigeschrift dat de nieuwere Perzen hoog schatten, volgens welke de verzameling der Avestastukken, die aan de verwoesting door Alexander ontsnapt waren, juist door een der parthische koningen begonnen zou zijn. Strijdt dit bericht geheel met de gangbare opvatting, dit geeft nog geen recht het met Spiegel (*Er. Alterth.* III p. 782) te verwerpen, schoon er stellig meer noodig zal zijn dan de enkele opmerkingen van Darmesteter, (*Vend. Introd.* XXXIII) en in gelijken geest de Harlez (*l' Av. 2e ed. Intr.* p. XXXIII) om deze questie genoegzaam op te helderen.

Het onderzoek naar den ouderdom van het Avesta is dus zeer ingewikkeld, en zal stellig nog lang open blijven. Men zal weldoen hierbij te blijven onderscheiden tusschen den inhoud (mythen, gebruiken, voorschriften), de enkele bestand-

deelen (losse hoofdstukken of liederen), en de verzameling van het geheel. Die onderscheiding kan leiden tot het bepalen van den betrekkelijken ouderdom der enkele deelen in hun verhouding tot elkander. Zoo is er wel geen twijfel aan dat de Gatha's ouder zijn dan het overige van Yasna, en de Yast's ouder dan de andere deelen van Khorda-Avesta. Over het geheel mag men aannemen dat een groot deel der Avesta-teksten tot den tijd der Achaemeniden opklimt, schoon het wel wat gewaagd schijnt met de Harlez *l' Avesta 2e ed. Intr.* p. CXCII vlgg. het meerendeel der Avesta-teksten aan de 5 laatste eeuwen v. C. toe te schrijven. Als terminus ad quem ook der jongste teksten en bijvoegsels mag men de 4e e. n. C. aannemen.

Gelijk de grieksche berichten uiteenloopen bij de bepaling van het vaderland van Zoroaster, zoo is aangaande dat van het Avesta nog heden geen overeenstemming verkregen. Niet weinig schijnt op een oostelijke landstreek te wijzen: de verwantschap der z.g. Zendtaal met die der Veda's pleit er voor dat het Avesta ontstaan is niet ver van de hoogvlakte Pamer, waar men de bakermat der indo-iranische volken zoekt, terwijl men ook in de geographische gegevens van Vend. I. e. e. het bewijs meende te zien van baktrischen oorsprong. Zoo zeer velen: Burnouf, Lassen, Westergaard, Oppert, Justi, Haug (nog in de 2e ed. der *Essays*), e. a. Daartegenover echter wint het gevoelen veld dat niet het Oosten maar het Noorden, niet Baktrië maar Medië (hetzij de streek om Ragha (Rai) hetzij Atropatene) het vaderland is geweest van Zoroaster, van de Magers, van het Avesta. Daarop wijzen niet alleen het meerendeel der grieksche schrijvers, maar verscheidene gegevens van het Avesta zelf aangaande Ragha en andere plaatsen dringen ons tot dat besluit. Zoo o. a. reeds

Spiegel *Er. Alt.* III 740 en Darmesteter *Vend. Intr.* In Baktrië is dan niet de oorsprong van het Zoroastrisme te zoeken, maar het was een der eerste landen waar die leer doordrong, vandaar de rol van Baktrië in de Zoroasterlegende, die echter ook den profeet als een vreemde daarheen doet komen. Het verschil tusschen de taal van het Avesta en die van de spijkeropschriften der Achaemeniden zou dan niet zijn die tusschen een oostelijk en westelijk, maar die tusschen een noordelijk en zuidelijk dialect, het z.g. Zend is dan het Noord-iranisch. Het is de taal der Magers of medische priesterklasse, die in het perzische rijk een afzonderlijken, invloedrijken maar uitheemschen stand vormden, wier heilige schriften niet in alle opzichten als richtsnoer werden gevolgd, vandaar de punten van verschil tusschen de spijkeropschriften en het Avesta, b. v. het vaak vermelde feit dat de perzische koningen in strijd met de heilige wet zich lieten begraven. Hieruit volgt volstrekt niet dat die wet toen niet bestond, maar alleen dat zij geen algemeen verbindend karakter had, schoon niet onwaarschijnlijk de invloed van den medischen godsdienst gedurende het oude rijk steeds klimmend was. De questiën aangaande die Magers, zoowel wat hun afkomst, hun mogelijk verband met Chaldeën als hun rol in het perzische rijk betreft, zijn echter nog in geschil (Men zie Spiegel *Er. Alt.* III p. 584 vlgg.). Dat zij dezelfden zijn als de Athravans verzekeren sommigen even sterk als anderen het ontkennen; Justi *(Gesch. d. Alt. P.* p. 69 vlgg.) maakt een scherpe onderscheiding tusschen de medische Magers en de baktrische (zoroastrische) Athravans. Het gevoelen dat Medië het vaderland is van het Zoroastrisme wint echter steeds meer aanhangers, althans ook De Harlez heeft het onlangs, op grond van een onderzoek naar den kalender

bepleit. (Men zie de *Verhandl. des 5[en] intern. oriental. Congress geh. zu Berlin in Sept.* 1881 II p. 237 vlgg., evenzoo *l'Avesta 2e ed. Introd.)* W. GEIGER *ostiranische Kultur im Alterthum.* (Erlangen 1882) vindt, zooals reeds die titel uitwijst, de woonplaats van het Avestavolk weer in het Oosten, schoon ook hij de Athravans (= Magers) uit Medië laat komen, vanwaar zij beschaving en godsdienst naar het Oosten verbreidden.

Slaan wij nu den blik op den inhoud der heilige schrift. Het eerste deel is Vendidad (de wet tegen de daeva's), een geschrift in 22 afdeelingen (fargard's) waarvan het meerendeel voorschriften tot reiniging bevat. Het boek vormt echter geenszins een éénheid, het zijn fragmenten van zeer verschillenden inhoud, en ook in de enkele fargard's is de volgorde volstrekt niet geleidelijk, maar is het duidelijk dat in den tekst dien wij vóór ons hebben verschillende lagen op elkander zijn gestapeld. De vorm is doorgaande die van een gesprek tusschen de godheid (Ahura-Mazda) en den profeet (Spitama Zarathustra) die vragen stelt, waarop hij dan het antwoord ontvangt. De kern van het boek kan men enger of ruimer begrenzen nl. III—XVIII of V—XVII. Deze hoofdstukken behelzen over het geheel wetten en voorschriften, gelijk wij reeds zeiden in zeer lossen samenhang, hier en daar met een mythische episode, maar ook elders voor de mythologie van hoog belang, omdat veel van de gebruiken hier voorkomende in mythen wortelen en alleen daarin hun verklaring vinden. Zoo b.v. beproeft men het zonderlinge gebruik van een zoo onreine vloeistof als gomez (stierpis) als reinigingsmiddel, te verklaren uit een mythische en een metaphorische uitdrukking: de wolken zijn de koeien des hemels en de regen haar urine (metaph.), en die hemelsche wateren dooden

de vijandige, demonische machten (myth.). De vergelijkende mythologie, die talrijke parallellen tusschen voorschriften van Vendidad en gebruiken bij andere indogermaansche stammen aanwijst, brengt ons op het spoor van den oorspronkelijken zin van menig gebruik, al is het dat de Perzen zelf die oude beteekenis niet meer kenden. De hoofdstukken nu die in minder nauw verband staan met de overige voorschriften handelen over de heiligheid en reinheid der aarde (III), bevatten burgerlijke wetten over verbonden en de straffen op trouwbreuk en andere misdrijven gesteld (IV), en waarschuwen tegen valsche priesters en andere misdadige personen en handelingen (XVIII). Van het eigenlijke wetboek is een groot deel gewijd aan de bestrijding van het verderf dat de Dru*g* Nasu (de lijkendemon) om zich heen verspreidt, over personen, woningen, wegen, ja zelfs over de reine elementen, en dat een reeks van voorzorgen en reinigingen noodig maakt (V—XII). Onder die praktijken is de voornaamste de groote reiniging die negen nachten duurt (Barashnum nu shaba in IX beschreven); terwijl X en XI de spreuken, meest uit de Gatha's, opsomt, wier kracht den boozen demon verdrijft. In XIII en XIV zijn voorschriften voor het verzorgen, en straffen tegen het dooden van honden en bevers opgeteekend· Daarop volgen verschillende zonden die geboet en onreinheden die verwijderd moeten worden (XV en XVI), terwijl XVII inscherpt afgeknipte haren en nagels niet te laten slingeren maar te begraven. In dit alles zijn voorgeschreven zoowel praktijken tot reiniging als ettelijke straffen waardoor de zonde geboet wordt, vooral lijfstraffen, slagen met twee voorwerpen (zweepen) die herhaaldelijk in Vendidad voorkomen, en waarmede hij die een schuld op zich had geladen waardoor hij Peshotanu werd, 200 slagen moest ontvangen.

Dit schijnt mij althans de meest aannemelijke verklaring te zijn, al zijn er die haar niet aanvaarden, maar meenen dat die instrumenten alleen tegen de schadelijke dieren aan te wenden zijn, en dat de schuldige satisfactie moest geven door een zeker aantal dier dieren te dooden (zoo Spiegel, Justi, de Harlez). Dit punt is echter het eenige niet, waarin onze weetgierigheid niet ten volle bevredigd is. De mythische achtergrond der gebruiken van Vendidad komt steeds meer aan het licht; de hoofdgedachten dezer voorschriften spreken duidelijk genoeg, het zijn de heiligheid van de elementen aarde, water en vuur en de onreinheid van den dood: maar wij zouden willen weten of, waar, wanneer en in welke mate deze wetten ooit van kracht zijn geweest, en daaromtrent licht de geschiedenis ons niet in.

De overige fargard's, die wij nog niet vermeldden, hebben met het wetboek eigenlijk niets te maken: het zijn losse, geheel op zich zelf staande, maar voor ons hoogst belangrijke fragmenten. In I zijn de 16 landstreken opgenoemd welke Ahura Mazda heeft geschapen en de 16 plagen die Angra Mainyu daar tegenover stelde. Men heeft vroeger moeite gedaan die namen van landen geographisch te bepalen en er historische gevolgtrekkingen uit af te leiden; tegenwoordig zien de meesten in, dat dit vergeefsche moeite is, en dat een deel dier namen (schoon stellig niet alle) op geen landkaart maar in de mythologie te zoeken is. Geheel mythisch is daarentegen farg. II, waar wij Yima als den eersten mensch en den koning der dooden leeren kennen. Van niet minder belang is farg. XIX de verzoeking van en openbaring aan Zarathustra, een stuk dat wij afzonderlijk zullen behandelen. De slothoofdstukken (XX—XXII) schijnen te behooren tot een medisch werk, en handelen meest over de genezende kracht van spreuken en

gebeden op een wijze, die belangrijke punten van vergelijking aan de hand doet met soortgelijke voorschriften in Atharva Veda.

In Yasna zijn door verschil van taal duidelijk twee gedeelten onderscheiden. De hoofdstukken (ha's) XXVIII—LII zijn in een ander, ouder dialect geschreven dan het overige Avesta. Het zijn de Gatha's, waar in hetzelfde dialect doch in proza een kleine bundel onder den naam van Yasna haptanhaiti (Yasna der 7 ha's XXXV—XLI) is tusschen gevoegd. De Gatha's nu zijn 5 verzamelingen van liederen van ongelijke lengte (de eerste behelst 7, de laatste slechts één stuk), wier groepeering misschien door het metrum is bepaald. Hun ouderdom blijkt daaruit dat zij in het overige Avesta worden geciteerd. Daaruit nu, en uit de omstandigheid dat de Gatha's Zarathustra herhaaldelijk sprekende invoeren, leiden verscheidenen af dat wij ze aan den profeet en zijn eerste leerlingen mogen toeschrijven, en meenen hier de trekken van het oorspronkelijk Zoroastrisme te vinden. Dit brengt ons echter lang zoo ver niet als men aanvankelijk had gehoopt. De wijd uiteenloopende vertalingen dezer liederen doen reeds zien van hoe onzekere verklaring zij zijn, en het is daarom voorzichtig ons oordeel er over op te schorten. Spiegel zelf erkent (*Comment. üb. d. Av.* II p. 187) dat de de ideeën der Gatha's ons nog grootendeels ontoegankelijk zijn, en aangaande gewichtige punten (zooals de opstanding) zijn de geleerden het niet eens of de Gatha's ze al dan niet leeren. Ook is het betwijfeld of deze Gatha's met hun meer abstracte minder mythische voorstellingen inderdaad wat inhoud betreft ouder zijn dan het overige Avesta, al zijn zij stellig vroeger geredigeerd dan de andere deelen zooals wij die nu bezitten. Deze twijfel is o. a. uitgesproken door Darmesteter *Orm. et. Ahr.* p. 312 en door Huebschmann

in een belangrijk opstel *die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht (Jahrb. f. Prot. Theol.* 1879 p 238.) Wij wagen het dus niet een overzicht te geven van de hoofdgedachten der Gatha's.

De overige ha's van Yasna, in de gewone taal, bevatten litaniën voor het offer, aanroepingen en gebeden, met talrijke herhalingen. Onder de belangrijkste stukken behooren IX en X, de Yast of lofzang op Homa, het sap van den Homaboom en den offerdrank, die van ouds zijn dienaars en vereerders heeft bekrachtigd en waarvan blijvend de heilzaamste genezende werkingen uitgaan. Tot dezelfde soort behoort LVI, de lofzang op Sraosha. Voorts vinden wij in Yasna commentaren op de voornaamste heilige gebeden en formulen (XIX—XXI), geloofsbelijdenis (*XIII*), lofverheffingen, enz.

Tusschen Vendidad en Yasna staat het kortere Visperad. geheel uit formulen voor het offer bestaande.

Het Khorda-Avesta of kleine Avesta bevat de formulen en gebeden, die niet tot het groote offer behooren, maar geregeld bij verschillende gelegenheden en aanleidingen door de geloovigen worden herhaald. Gah, Afrigan, Nyayis enz. zijn de namen dier formulen. die bij de 5 afdeelingen van den dag of de 6 van het jaar in gebruik zijn, voorts patet formule voor de biecht, waarin men in bijzonderheden zijn zonden belijdt. De omvang van dit Khorda-Avesta is minder constant dan die van de andere deelen der heilige schrift, hij is in verschillende handschriften en uitgaven verschillend. Het belangrijkste deel vormen echter de Yast's of lofzangen aan bepaalde godheden, een soort van liederen waarvan wij er reeds twee in Yasna aantroffen. Al zijn deze stukken in hun tegenwoordigen vorm jonger dan sommige andere gedeelten van het Avesta, hun inhoud is overoud; wij vinden hier de

rijkste mythische stof en overblijfsels der oud-iranische sagen. Daarom behooren de Yast's tot de belangrijkste deelen van het geheele Avesta. Wij noemen vooral V Aban Y. (waarover men raadplegen kan WINDISCHMANN *die persische Anahita od. Anaïtis*), VIII Tir Y., X Mihr Y. (men zie WINDISCHMANN *Mithra*), XIII Farvardin Y.

De reden, dat deze teksten bewaard bleven, terwijl andere verloren zijn, ligt voorwaar niet in hun belangrijkheid maar alleen in hun liturgische waarde. Dit is voornamelijk het geval met Vendidad, Visperad en Yasna, die het eigenlijke Avesta uitmaken; want schoon ook Khorda-Avesta uit gebeden en lofzangen bestaat, zoo zijn dit niet die welke door den priester bij de groote cultushandeling gebruikt worden. Daarvoor doen de 3 deelen van het eigenlijke Avesta dienst, die dan echter niet afzonderlijk maar in een vaste volgorde dooreengemengd de cultushandelingen begeleiden. Deze liturgie, waarin Yasna, Visperad, Vendidad een eenheid vormen, en die door den priester dagelijks moet worden gelezen, heet Vendidad-Sadah, reine Vendidad. De plechtigheid, waarvan wij wel den algemeenen gang maar niet alle bijzonderheden kunnen nagaan, moest dienen om de goede geesten te sterken en de daeva's te verjagen, en was voor den priester zelf de noodzakelijke voorwaarde om zijn overige functiën te kunnen verrichten, met name om de reinigingen te bewerkstelligen. Zoo zijn in het Avesta ook die gedeelten die oorspronkelijk aan den offercultus geheel vreemd waren (Gatha's, Vendidad) ingevoegd in de groote liturgie, en daardoor waarschijnlijk aan de vergetelheid ontrukt.

De onvolledige gegevens van het Avesta zijn wel de voornaamste maar niet de eenige bronnen van onze kennis van den oud-perzischen godsdienst. Ook van de pahlavi-litteratuur

uit den Sasanidentijd zijn belangrijke werken bewaard, al zijn het ook betrekkelijk schaarsche overblijfsels van een groot aantal geschriften. Over dit tijdvak handelt Spiegel in zijn bovengenoemd werk *die tradit. Litt. d. Parsen*, terwijl E. W. West *Pahlavi-texts* met belangrijke inleidingen vertaald heeft S. B. E. V en XVIII. Van die werken is het gewichtigste *Bundahis* (reeds vroeger door Windischmann en door Justi vertaald), waarin veel materiaal van hooge oudheid en waarde te vinden is; het handelt voornamelijk over de scheppingen van Auharmazd en Aharman en den strijd dezer twee vijandige beginselen. Het tractaat is voor onze kennis van de perzische kosmogonie en kosmologie onmisbaar.

VI.

VENDIDAD XIX.

Voor wie gegevens omtrent den persoon van Zarathustra zoekt is dit hoofdstuk het belangrijkste uit het geheele Avesta, en heeft als zoodanig bij herhaling reeds een opzettelijke behandeling uitgelokt. (De oudere litteratuur is genoemd en gebruikt door Spiegel *Comm. üb. d. Avesta I* p 412 vlgg.) Zelfs voor den oppervlakkigen lezer is het aanstonds duidelijk dat deze fargard niet uit één stuk, maar uit verscheidene onderling weinig samenhangende deelen bestaat. Terwijl het begin de aanvallen verhaalt door Angra Mainyu en de Dru*g* op Zarathustra beproefd maar zegevierend afgeslagen, geeft het lange middenstuk een gesprek tusschen Zarathustra en Ahura Mazda over enkele hoofdpunten der wet, terwijl het einde den aftocht der verslagen daeva's schildert. Ons is het hier om het eerste deel te doen, waaraan men gewoonlijk tot titel geeft de *verzoeking* van Zarathustra. Dit is echter niet het gevoelen van Darmesteter, die in dit hoofdstuk wel interpolaties erkent, maar het toch als een eenheid opvat, en als opschrift er boven wil plaatsen: de *openbaring;* volgens hem hangen de drie deelen ten nauwste met elkander samen: het eerste toont des vijands

pogingen om de openbaring te beletten, het tweede een kort begrip van den inhoud en het derde het gevolg dier openbaring. Hiertegen is echter de opmerking ten volle van kracht, dat de vlucht der daeva's plaats heeft bij de geboorte van den profeet, terwijl de strijd met den vijand blijkbaar later gevoerd wordt (DE HARLEZ in *Journ. As.* 1880I p 212, wat DARMESTETER (*Orm. et Ahr.* p 203 noot) ten onrechte ontkent). Ook onderscheidt zich het eerste gedeelte van de volgende doordat het in poëzy geschreven is (HAUG *Essays* 2e ed. p 252). Wij zullen dus ons niet laten weerhouden om met het meerendeel der uitleggers dat eerste gedeelte als een afzonderlijk stuk te behandelen. Dat wij in het mythisch verhaal van dezen strijd geen historische kern zoeken, spreekt van zelf; laat ons zien hoe wij het hebben op te vatten. Daar een opgaaf van den inhoud dezer verzen toch alle trekken zou moeten mededeelen, op straffe van geheel willekeurig te zijn, geef ik liever de vertaling zelf, volgens KERN (*Over het woord Zarathustra en den mythischen persoon van dien naam. Versl. en Meded. der kon. Akad. v. Wet.* XI. II 1867 p 157). Ik geef het geheel zooals KERN, op een paar plaatsen door tittels aanduidende waar opzettelijk eenige verzen onvertaald bleven.

„Van het noordelijk halfrond, van de noordelijke hemelstreken sprong Anhro-Mainyu voorwaarts, de groote moordenaar, de demon der demonen. En hij sprak, de booze Anhro-Mainyu, de groote moordenaar: Druj (d. i. Bedrog, Gedrocht) ga tot den reinen Zarathustra, dood hem. Druj besprong hem, de demon des Noodlots, die bewerkt, dat alles te zijner tijd ondergaat. Zarathustra sprak het gebed Ahuna vairya enz. . . . . Druj liep verslagen van hem weg, de demon des Noodlots enz., Druj zeide wederom tot hem (d. i. Anhro-Mainyu): lichtschuwe Anhro-

Mainyu! ik kan aan den luisterrijken Z. geen ondergang bespeuren: zeer schitterend is de reine Z. — Zarathustra bevroedde in zijnen geest: „de demonen, die booze leugenaars, beraadslagen over mijnen ondergang." Zarathustra verrees, Z. toog voorwaarts, ongedeerd door den boozen geest, door den toorn zijner vijanden. Schichten hield de reine Z. in de hand, welke hij ontvangen had van Ahura-Mazda. — Waar trekt gij heen in deze wijde, ronde wereld, die zoover zich uitstrekt, in uwen loop aan het gewelf (of glooiing) van Pourusaçpa's woning? — Zarathustra verdreef (?) Anhro-Mainyu: booze Anhro-Mainyu! ik wil de demonische schepping dooden, ik wil den demonischen ondergang dooden, ik wil de fee Khnantaiti dooden, totdat Çaosyant, de duisternis-verdrijver, geboren wordt uit het water Kaçava, uit het oostelijk halfrond, uit de oostelijke hemelstreken. — De booze Anhro-Mainyu antwoordde hem: „vernietig mijne schepping niet, reine Z.! gij zijt de zoon van Pourusaçpa; door uwe moeder ben ik vereerd geworden. Zweer het goede (eig. schoone) geloof (eig. licht) van Ahura-Mazda af; dan zult gij voorspoed deelachtig worden, gelijk koning Vadaghna." — Hem antwoordde de luisterrijke Z.: „ik wil het goede geloof van Ahura-Mazda niet afzweren, tenzij lichaam, leven en bewustzijn mij verlaat." — De booze Anhro-Mainyu voerde hem wederom te gemoet: „met wiens woord (op wiens bevel) wilt gij mijn, Anhro-Mainyu's schepping bestrijden, met wiens woord (op wiens bevel) wilt gij ze verjagen, met welk wapen fijn van spits?"

Hem antwoordde de luisterrijke Zarathustra: . . . . „het door Ahura-Mazda uitgesproken woord is mijn beste wapen; met dit wapen fijn van spits, o booze Anhro-Mainyu. De lichtgeest heeft het geschapen; hij heeft het gewrocht in de eeuwigheid, en de Amschaspands, die machtigen, die wijzen,

hebben het overgeleverd." Zarathustra sprak het gebed Ahuna vairya enz. uit. — De reine Z. riep uit: „dit vraag ik u, zeg het mij naar waarheid, o Ahura. — Z. vraagde Ahura-Mazda enz.," waarop dan een gewone samenspraak tusschen Zarathustra en Ahura volgt.

De verklaring door KERN van deze mythe gegeven komt in hoofdzaak hierop neer: Zarathustra is de planeet Venus, de schitterende avondster, welke de duisternis uit het Noorden te vergeefs poogt te verdonkeren. Die Hesperus is een soort van plaatsvervanger van Ahura (de zon), wiens licht (geloof) hij verbreidt met zijn schichten (stralen), en door wiens woord, het bevel dat aan de sterren haar loop voorschrijft, hij voortgaat. De avondster gaat van het Westen naar het Oosten, maar keert vandaar weer terug om de zon te naderen, vandaar dat het einde van het stuk Zarathustra in de tegenwoordigheid van Ahura Mazda brengt.

Deze verklaring kenmerkt zich door zekeren eenvoud, wat veel minder geldt van die welke DARMESTETER *(Ormazd et Ahriman* p 183—210) heeft voorgedragen. Behalve dat zij berust op de zooeven door ons verworpen meening van de eenheid van Vend. XIX, stelt ook de verklaring der bijzonderheden, door gemis aan bepaaldheid, ons geloof op zwaren proef. Natuurlijk is het hier altijd de strijd van het onweder, en Zarathustra de held en priester, de eerste mensch, evenals Agni incarnatie van het hemelsche vuur. De strijd wordt op twee wijzen gevoerd, door het werpen van steenen (bij KERN met schichten vertaald) en door het woord: de steen is de bliksem, het woord de donder. Die woorden nu zijn op te vatten als raadsels (in vs. 11 waar echter KERN heeft „den toorn zijner vijanden" en DE HARLEZ „les complots"); de strijd tusschen Zarathustra en den booze (in

Yt V : 82 vlg. in een ander paar van vijanden voorgesteld) is dezelfde als die tusschen Oedipus en de Sphinx: de strijd van het onweder. De donder is de vraag van den demon, maar diezelfde donder is ook de stem van den god die overwinnend het raadsel oplost (p. 200). Inderdaad: difficile satyram non scribere, wanneer zelfs geleerden als Darmesteter zich in die mate door hun combinatiën laten begoochelen.

Uit het hier besproken voorbeeld kan men zien hoe buitengewoon netelig de verklaring van mythen is. Daartoe is evenveel goede smaak als uitgebreide kennis noodig; wie er zich aan waagt moet twee eigenschappen vereenigen die elkander eer plegen te schuwen dan aan te trekken: vernuft en soberheid. En in menig geval is het daarenboven niet zeker of men zijn krachten niet aan een onoplosbaar probleem wijdt, of niet gegevens voor de verklaring onmisbaar verloren of ons niet toegankelijk zijn. In het hier behandelde verhaal van wat wij de verzoeking van Zarathustra zullen blijven noemen staat misschien de zaak niet zoo wanhopig. Als uitgemaakt mag gelden dat Zarathustra hier de rol vervult (hetzij die rol tot zijn wezen behoort, hetzij de mythe op hem is overgebracht) van een godheid des lichts, wiens glans de demonen der duisternis pogen te dooven. Of echter alle bijzonderheden daaruit te verklaren zijn, is een andere vraag. Dat de stof voor een groot deel mythisch is, staat vast; maar is zij misschien niet reeds uit een ander oogpunt bewerkt? Was Zarathustra in de voorstelling van hem die het verhaal zooals wij het hebben te boek stelde nog een lichtgod of reeds iets anders? Ziedaar vragen, die nog open blijven, ook nadat het gelukt is ettelijke trekken mythisch te verklaren. Ik ben geneigd te beamen wat Darmesteter aarzelend en Tiele met meer verzekerdheid zegt: „Er schuilt mythologie achter,

maar het is geen mythologie meer" (*Theol. Tijdschr.* II p. 12); „La lutte change de caractère et nous sortons, en apparence du moins, de la lutte des forces naturalistes pour entrer dans celle des forces morales et religieuses" (*Orm. et Ahr.* p. 185).

Een soortgelijke geschiedenis komt in de biographiën van Buddha voor; alleen kan men daar meer met onbetwistbaar recht van een verzoeking spreken; en schoon ook dit verhaal vrij wat mythische stof bevat, de strijd heeft toch vooral op geestelijk, zedelijk gebied plaats, alles draait om die 10 volkomenheden, welke Buddha heeft betoond, en om het bereiken van het Buddhaschap. Men zie het verhaal bij Kern *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië* I p. 66—70, terwijl reeds vroeger Senart *Essai sur la légende du Buddha* p. 192 een verklaring der mythische trekken had gegeven. De beide mythologen wijken echter in de opvatting der bijzonderheden van elkander af. Wanneer ik hier die geschiedenis van Buddha's strijd met Mâra ter sprake breng, geschiedt dit omdat men gemeend heeft dat het eene verhaal van het andere afhankelijk was. Spiegel *Er. Alterth* I p 710) oppert het vermoeden dat de geschiedenis van Buddha's verzoeking aan die van Zarathustra ontleend is, en Minayeff heeft getracht dat historisch verband toe te lichten. Ik ken echter zijn argumenten alleen door het weinige dat Darmesteter (*Orm et Ahr.* p. 202) er van mededeelt, en het komt mij voor dat deze geleerde ze met reden afwijst, en de punten van overeenkomst verklaart uit een gemeenschappelijke bron, de indogermaansche mythen. Zooveel is echter zeker, dat de geschiedenis van Buddha's verzoeking veel rijker is aan psychologische en moreele gedachten dan haar perzische tegenhanger. Wij vermelden alleen de eigenaardige verbinding in de gestalte van Mâra van den god des doods met den verleider.

VII

DE BUDDHISTISCHE LITTERATUUR EN DE LITTERATUUR OVER HET BUDDHISME.

In een kort bestek een overzicht te geven van al het in den titel begrepene is even onmogelijk als het zou zijn beknopt verslag te doen van wat over het Christendom is geschreven. Ik zal hier het een en ander mededeelen, ten dienste van hen, die aangaande het Buddhisme wenschen ingelicht te worden maar die geen Indologen zijn, en voor wie dus de opsomming van uitgaven in talen hun niet toegankelijk van geen nut is.

In de eerste plaats het een en ander over de buddhistische litteratuur zelf, waarbij ik noch volledig al de schriften die tot den kanon behooren zal noemen, noch mij uitsluitend tot de kanonische litteratuur bepalen, maar de voornaamste bronnen vermelden waaruit wij onze kennis van het Buddhisme putten.

De zekerste gedenkteekenen uit het oude Buddhisme zijn de opschriften van koning Asoka. Het is omstreeks 50 jaren geleden dat James Prinsep in verschillende stukken van het *Journ. of the As. Soc. of Bengal* den grond heeft gelegd tot hunne verklaring, en sedert dien tijd heeft die verklaring belangrijke vorderingen gemaakt, en zijn, tot in de laatste

jaren toe, van tijd tot tijd nieuwe inscriptiën ontdekt. Die opschriften gedeeltelijk op zuilen (bij Delhi en elders), gedeeltelijk op rotsen (te Girnar, Dhauli, Kapur di Giri, Bhabra e.e.) in verschillende deelen van Hindostan gevonden, zijn afkomstig van een vorst wiens heerschappij zich over een wijd gebied uitstrekte. Van de litteratuur over deze opschriften noemen wij: verschillende plaatsen in het IIe deel van het groote, encyclopedische werk van Lassen *Indische Alterthumskunde*, voorts E. Burnouf *Le Lotus de la bonne loi App. X*, met uitvoerige verklaring van enkele dezer inscriptiën en handhaving van hun buddhistisch karakter. H. Kern *Over de jaartelling der zuidelijke Buddhisten en de gedenkstukken van Açoka den Buddhist* (1873) bevat eveneens de vertaling en verklaring van verscheidene dezer stukken. Een kompleete behandeling van alle opschriften is geleverd door E. Senart *Etude sur les inscriptions de Piyadasi* (5 artikels in *Journ. Asiat.* 1880 en 1881). Het belang dezer opschriften is in verscheidene opzichten groot. Zij bevatten, in de dialecten van onderscheidene deelen van Indië, edicten van dien Asoka (die zichzelf daarin Piyadasi noemt), die hem doen kennen als een vurig aanhanger van het Buddhisme, een mild beschermer der monniken, maar tegelijk met echt indische verdraagzaamheid ook aan andersgezinden zijn gaven niet onthoudend. Hij getuigt hier (in de inscriptie van Bhabra) van zijn grooten eerbied voor deze drie: Buddha, geloof en monnikorde, en noemt verschillende godsdienstige boeken, welke hij aan de vergadering toezendt. Zoo hebben wij voor de geschiedenis van het oude Buddhisme althans één vast punt; en ook hier weegt de zekerheid welke authentische inscriptiën aanbieden op tegen de schraalheid welke aan dergelijke litteratuur eigen is. Vooral is het van gewicht dat men door deze

edicten een vast uitgangspunt heeft voor de chronologie. De eigenaardige moeilijkheid bij het onderzoek naar al wat Indië betreft is de afwezigheid van historischen zin bij de Hindu's, en daardoor het volkomen gemis van chronologische data, zoodat wij van richtingen, personen, boeken, soms zelfs niet bij benadering kunnen zeggen tot welke eeuw zij behooren. In die onzekerheid is er nu althans ééne grenslijn te trekken, namelijk door de verschijning van het Buddhisme, waarmede een nieuwe periode begint, zoodat wij het vóór- en het nabuddhistische in hoofdzaak kunnen uit elkander houden. De edicten van Asoka, den vorst uit de Maurjadynastie, den kleinzoon van *K*andragupta (den Sandrakottos der Grieken), leveren een aanknoopingspunt met de algemeene geschiedenis, en stellen ons dus in staat den leeftijd van dien vorst te berekenen. Van dien Asoka nu kan men, met behulp van de chronologische gegevens in de singhaleesche kronieken der 5e e. n. Chr. (Dipavamsa en Mahâvamsa) terugrekenen tot het sterfjaar van Buddha, hetgeen echter niet allen tot hetzelfde resultaat heeft geleid. De laatst ontdekte edicten van Asoka, door Cunningham bekend geworden en door Bühler verklaard, hebben een vroegere berekening door M. Müller van het sterfjaar van den Buddha bevestigd, zoodat thans vrij algemeen, schoon niet zonder tegenspraak van zeer bevoegden, 477 v. Chr. daarvoor aangenomen wordt. Onder die tegensprekers behoort, behalve Rhys Davids en Oldenberg, ook Kern, die het Nirvâna mythisch poogt te verklaren en in 't geheel niet als een historisch tijdpunt beschouwt (*geschiedenis van het Buddhisme in Indië* I p. 249 vlgg.) Dan vervalt natuurlijk ook de stellige zekerheid, waarmede men het historisch bestaan van den mensch Buddha uit de edicten van Asoka afleidt.

Vestigen wij nu op de heilige litteratuur onze aandacht, zoo ontmoeten wij het eerst die algemeene splitsing van het Buddhisme in het noordelijke met zijn sanskriet-boeken, en het zuidelijke met zijn pâli-oorkonden. Deze onderscheiding, schoon wij haar blijven gebruiken, voldoet niet in alle opzichten. In de noordelijke afdeeling vinden wij b.v. de gansch eigenaardige verschijning der tibetaansche kerk, terwijl het Buddhisme in China niet uitsluitend met den noordelijken maar ook met den zuidelijken tak verbonden is, en ook in het Zuiden is het Buddhisme op Ceilon gedeeltelijk anders dan in Achter-Indië. Zoo is deze algemeene geographische indeeling gebrekkig, daar een veel grooter aantal van landen afzonderlijke behandeling vereischt.

Het is ons hier echter om de heilige schriften te doen. Het eerst werd de noordelijke litteratuur bekend. Brian Houghton Hodgson, sedert 1821 engelsch resident in Nepal, ontdekte daar in de volgende jaren een groot aantal van sankriet werken, die hij door ettelijke verhandelingen aan de geleerde wereld bekend maakte, en waarvan hij verzamelingen van manuscripten naar Londen en naar Parijs zond. Zijn *miscellaneous essays* zijn voor 2 jaren verzameld en in *Trübners oriental series* uitgegeven. De collectie dezer werken, welke in 1837 te Parijs werd ontvangen, leverde de stof voor het onderzoek van E. Burnouf, wiens *Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien* (1844, 2e ed. 1876) tot heden het standaardwerk voor de kennis van deze afdeeling van het Buddhisme is gebleven. Burnouf geeft in dat boek een uitvoerig overzicht van de drie korven of verzamelingen (Tripitaka) waaruit deze litteratuur bestaat: nml. de Sutra- Vinaya- en Abhidharma-pitaka, waarvan de eerste de redenen van den Buddha, de tweede de regels der monnikorde, de

derde de philosophische uiteenzetting der leer bevat. Wel is waar ontbreken in de collectie van Nepal de Vinaya-teksten, doch daarvoor treden de z.g. avadâna's (legenden) in de plaats. De buddhistische overlevering doet deze drie verzamelingen opklimmen tot het concilie, dat aanstonds na den dood van Buddha te Râ*g*agriha zou samengekomen zijn, en waar de drie voornaamste leerlingen Ananda, Upâli, Kâsyapa den grond tot de drie pitaka's zouden gelegd hebben. Van historische zekerheid is bij deze traditie geen sprake. De verdeeling van Tripitaka echter hebben de zuidelijke en de noordelijke buddhistische gewesten gemeen. Zonder al de geschriften, welke Burnouf bespreekt, of zelfs maar de voornaamste (de 9 dharma's van Nepal) op te sommen, noem ik alleen de drie volgende. Pra*g*nâ pâramitâ in 3 uitgaven, waarvan de kortste 8000 artikels heeft, en dat de philosophische uiteenzetting der buddhistische volkomenheid bevat. Van Saddharma pundarika, een ander der hoofdwerken, gaf Burnouf eene vertaling (*Le Lotus de la bonne loi* 1852), terwijl een andere door Kern in S.B.E. aangekondigd is. Het meest bekende dezer geschriften is echter Lalita-Vistara, waarvan reeds vóór Hodgson Jones en Colebrooke kennis droegen. Van dit werk is de tibetaansche vertaling toegankelijk in een fransche overzetting van Foucaux, terwijl van het oorspronkelijk S. Lefmann de vertaling ondernam, maar voor zoover mij bekend is niet voltooide. Het belang van Lalita-Vistara is zeer overschat, doordat men er in zocht een, wel zeer opgesmukt, maar toch wat de kern betreft betrouwbaar bericht van het leven van Buddha, althans van zijn jeugd, want het verhaal loopt slechts tot het punt waarop hij als leeraar optreedt. Tegenwoordig is het echter als uitgemaakt te beschouwen, dat men historische zekerheid

aangaande Buddha evenmin uit Lalita-Vistara kan putten, als aangaande Jezus uit den Heliand of uit Milton's Paradise regained.

Het is op den bodem van het noordelijk Buddhisme, dat de metaphysische speculatiën en de verschillende philosophische scholen t'huis behooren. Wie daarvan een overzicht begeert raadplege het belangrijke boek van W. Wassiljew *Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur* I 1860 (uit het russisch.)

Ongeveer gelijktijdig met Hodgson's ontdekking van oorspronkelijke geschriften in het sanskriet, vond L. J. Schmidt mongoolsche en Csoma de Cörös tibetaansche bescheiden over het Buddhisme. De arbeid van Csoma, een Hongaar, wiens wilskracht en volharding niet onderdoet voor die van Anquetil Duperron, was vruchtbaarder aan blijvende resultaten dan die van dezen Franschman. Hij gaf verslag van een aantal geschriften, voor het meerendeel uit het sankriet vertaald, en die de bibliotheeken Kah-*g*yur en Tah-*g*yur vormen. De analyse dezer litteratuur is onlangs in een fransche vertaling van L. Feer opgenomen in de *Annales du Musée Guimet II.* Voor wie bijzonder op den stichter van het Buddhisme zijn aandacht vestigt is belangrijk een tibetaansche biographie uit de vorige eeuw, maar steunende op sommige werken van Kah-*g*yur, en algemeen bekend gemaakt in een uittreksel door A. Schiefner *Eine Tibetische Lebensbeschreibung Çakjamuni's* (1849), waarin wij een, zij het dan ook modernen, maar niettemin belangrijken vorm der Buddhalegende vóór ons hebben. Wie de buddhistische hierarchie en het kerkelijk leven van Tibet wil leeren kennen, dien vorm dien men met den naam van Lamaïsme aanduidt, raadplege het tweede deel van Koeppen *Die Religion des Buddha,*

of het werk van Schlagintweit in het fransch vertaald in *Ann. du Mus. Guimet III.*

Een belangrijke afdeeling der buddhistische litteratuur zijn de chineesche teksten, natuurlijk eveneens secondair, voor het meerendeel uit de sanskriet vertaald. Men zij echter op zijn hoede om, op den titel afgaande, sommige dier chineesche werken aanstonds met de gelijknamige sanskriet- of pâli-boeken te vereenzelvigen. Hoezeer men daarin mis zou tasten blijkt uit de vergelijking van *Dhammapada* uit het chineesch vertaald door S. Beal (Trübner 1878) met *Dhammapada* dat deel uitmaakt van den pâli-kanon: het zijn geheel andere werken. Rhys Davids *(Hibbert Lectures* p 203) beweert zelfs, dat, al is het zeker dat er chineesche werken uit het indisch vertaald zijn, geen der ons bekende chineesche boeken uit een ons bekend sanskriet of pâli origineel is overgezet. Wat hiervan ook zij, wie buddhistische teksten uit het chineesch vertaald, ontleed en besproken wil lezen, neme S. Beal *A catena of Buddhist scriptures from the Chinese* (Trübner 1871), terwijl hij ook met vrucht de schetsen gebruiken kan van J. Edkins *Chinese Buddhism.* (Trübner 1880). Een biographie van Buddha, in de 6e e. n. C. in het chineesch overgezet, is vertaald door S. Beal *the romantic legend of Sakya Buddha* (Trübner 1875).

Van grooter gewicht echter dan alle teksten die in Tibet of Nepal, in China of Japan gevonden zijn, acht men de heilige schriften der zuidelijke Buddhisten op Ceilon, in het pâli opgesteld. Deze geschriften zijn veel ouder en oorspronkelijker, ja volgens de pâli-geleerden zijn er onder die uit de eerste eeuw van het Buddhisme stammen. De grond voor het toekennen van dien hoogen ouderdom, nml. dat in sommige dier geschriften niet of slechts in een aanhangsel van het z.g.

tweede en derde concilie melding geschiedt, is misschien te zwak. Wel laat zich met waarschijnlijkheid aannemen dat sommige regelingen van de orde in Vinaya, en het een en ander der leer door de Sutta's aan Buddha in den mond gelegd tot de oorspronkelijkste bestanddeelen van het Buddhisme behooren; maar een maatstaf om die oudste stukken te onderscheiden bestaat natuurlijk niet.

De titels van de boeken waaruit de zuidelijke kanon bestaat vindt men bij M. Müller S.B.E. X p XXVII vlgg. en Rhijs Davids *Buddhism.* p 18 vlgg., terwijl de laatste in de 2e der *Hibb. Lect.* in het algemeen deze pâli-oorkonden behandelt. De oudste bestanddeelen zullen wel vervat zijn in de Vinaya teksten, die ons het leven der monnikorde doen kennen. Daartoe behoort in de eerste plaats Sutta-vibhanga, de uitbreiding en verklaring van de lijsten van verschillende zonden, zoowel van dezulke die uitstooting uit de orde als van die welke eenvoudig boete medebrachten: zonden die opgesomd zijn in de Pâtimokkha of formule van beveiliging, welke op de bijeenkomsten bij volle en nieuwe maan in de vergadering werd voorgelezen. Een andere afdeeling der Vinaya zijn de Khandhaka's, die de regels van het leven der monniken, van de toelating in de orde en van verschillende ceremoniën bevatten. De voornaamste werken die hiertoe behooren zijn Mahâvagga en *K*ullavagga, waar hier en daar ook gedeelten der Buddha-legende voorkomen, b.v. in het begin van Mahâvagga een uitvoerig verhaal van de gebeurtenissen die onmiddellijk volgen op het bereiken van het Buddhaschap. Een derde afdeeling Parivârapâtha geeft een appendix en overzicht der beide andere. Rhijs Davids en Oldenberg geven de vertaling van *Vinaya Texts* in S.B.E. XIII en XVII, welke deelen de Pâtimokkha, Mahâvagga en *K*ullavagga bevatten.

De Sutta-pitaka, in 5 nikâya's, verzamelingen van Sutta's van zeer verschillenden omvang, bevat de redenen, die voor het grootste deel aan Buddha zelf in den mond zijn gegeven; *λόγια κυριακά* die men soms met de gesprekken van Sokrates heeft vergeleken, waarin, gelijk daar, het didaktische op den voorgrond staat, doch ook de biographische gegevens niet ontbreken. De belangrijkste dezer Sutta's worden gaandeweg binnen ons bereik gebracht. Rhijs Davids *Buddhist Sutta's SBE.* XI heeft er zeven vertaald. Voorop staat het grootste dezer geschriften Mahâparinibbâna-Suttanta, een verhaal van de laatste gesprekken en van den dood van Buddha. Niet minder belangrijk is de Dhamma *K*akka ppavattana-Sutta over de stichting van het rijk der gerechtigheid, waar de 4 hoofdwaarheden en de 8-voudige weg beschreven zijn. De Tevi*gg*a Sutta is een gesprek over de 3 Veda's, wier kennis te kort schiet om het beoogde doel, de vereeniging met Brahmâ, te doen bereiken. De vier overige Sutta's bespreken weer andere zijde van de buddhistische leer. Geen der geschriften van den pâli-kanon is echter meer bekend dan de Dhammapada, herhaaldelijk reeds door vertalingen toegankelijk gemaakt, het laatst door Max Müller *S.B.E.* X. Onder de Buddhisten geniet dit werk een groot aanzien, het is gecommentariëerd en met parabels geïllustreerd, vooral door Buddhaghosa, die in het begin der 5ᵉ e. n. C. op Ceilon leefde. De titel Dhammapada is dubbelzinnig, en kan den zin hebben van het pad der deugd of iets dergelijks, schoon hij gewoonlijk eenvoudig als godsdienstige spreuk schijnt verstaan te zijn. Inderdaad bevat Dhammapada ruim 400 zulke korte spreuken, in 26 hoofdstukken gerangschikt, met een over het geheel zuivere moraal, waarin echter het gemeenschappelijk indische, ja het algemeen menschelijke, ruim zooveel plaats

inneemt als het speciaal buddhistische. KERN (*Gesch. v. h. Buddh. in I.* I p. 102) ziet er dan ook grootendeels in „eene bloemlezing uit vóórbuddhistische of heidensche spreuken" (het woord *heidensch* duidt bij Kern het geloof der niet-buddhistische Indiërs aan.) Hetzelfde deel der S.B.E. X bevat van de hand van een der baanbrekers op het gebied der pâli-studie, den Deen FAUSBÖLL, de vertaling van Sutta-Nipâta een verzameling van 70 redenen, die aangaande de leer van het Buddhisme belangrijke en oude gegevens bevatten. Een geheel eigenaardige plaats bekleeden de *G*âtaka's of geschiedenissen van vroegere geboorten van Buddha. Dat zulke verhalen in het Buddhisme van ouds in omloop waren, blijkt uit de bas-reliefs van de stupa van Bharhut uit de 3e e. v.C., waar o. a. verscheidene tafereelen uit deze *G*âta*k*a's zijn afgebeeld. Deze verhalen behoorden tot de kanonische litteratuur; in het Noorden zijn een geringer, in het Zuiden een groot aantal er van (550) bekend. De vorm, waarin zij tot ons zijn gekomen, is vrij jong, zij klimt wel niet hooger op dan tot den tijd van Buddhaghosa. De vertaling er van in *Trübners oriental series* is ter hand genomen door RHIJS DAVIDS, en van de *Buddhist Birth Stories* is in 1880 het eerste deel met uitvoerige inleiding verschenen; terwijl L. FEER *Etude sur les Jatakas* (*Journ. As.* 1875) een overzicht en zooveel mogelijk systematische ordening heeft gegeven zoowel der kanonische als der extra-kanonische *G*âtaka-verzamelingen. In die *G*âtaka's nu wordt een voorval uit Buddha's leven vereenzelvigd met iets dat hem in een vroeger bestaan wedervaren zou zijn, twee verhalen dus waaraan dezelfde strekking wordt gegeven, maar die in tijd, plaats en uitwendige omstandigheden verschillen. In die vorige geboorten dan heeft de Bodhisatva in verschillende bestaansvormen, als asceet of als koning, als leeuw of

als olifant, als koopman of als aap, de hooge deugden geoefend en zich voor zijn toekomstig werk als Buddha voorbereid. Wij hebben hier zeer zeker niet met een eenvoudig litterarisch genre te doen. De stof der *G*âtaka's (het woord beduidt volgens Kern ook niet anders als geschiedenisje, stukje, fabel, terwijl de verklaring als vorige geboorte slechts een kerkelijke, stichtelijke verdraaiing van den zin is) leveren de volkssprookjes; Rhys Davids noemt dan ook dezen bundel „the oldest collection of folk-lore extant." Geheel onafhankelijk van en anterieur aan de toepassing op Buddha bestonden de meeste dezer verhalen, die het Buddhisme nu uit den volksmond overnam, en er doubletten en stichtelijke toepassingen bij maakte. Wij hebben hier volkssprookjes, waarvan nog andere, voor een deel verwante, indische verzamelingen ons zijn bewaard, en die de schatkamer zijn waaruit langs allerlei wegen ook de westersche fabellitteratuur heeft geput. Het is allerbelangrijkst aan de hand van Rhys Davids na te gaan langs welke wegen die sprookjes- en fabellitteratuur zich heeft verbreid, en de verschillende vertakkingen er van tot Lafontaine toe zoo men wil te kunnen volgen. Het moge waar zijn, dat Rh. D. te veel aan het Buddhisme toeschrijft ook van wat brahmaansch is, en dat men zelfs aan den indischen oorsprong van sommige dezer verhalen kan twijfelen: van groot belang blijft het de materie te leeren kennen waaruit de Buddhisten hun *G*âtaka's gemaakt hebben, en die in den meer oorspronkelijken vorm van fabels en sprookjes daarnaast is blijven voortleven. Om die materie tot een *G*âtaka- litteratuur te maken, heeft zij verscheidene bewerkingen moeten ondergaan. Het sprookje is gebruikt om er een zedelijke leering mede te verbinden en er een eigenaardig buddhistische deugd door in te scherpen. Maar er is nog meer. De *G*â-

taka's gaan uit van de voorstelling van de wezenlijke gelijkheid der levende wezens: geen kloof scheidt den mensch van de dieren, de Buddha is ook in de gestalten van verschillende dieren voor zijn arbeid voorbereid. En voorts prediken deze verhalen de groote macht van „inherited character": een volgend bestaan is slechts het product van wat in een vorige existentie is gewerkt. (Rh. D. *Birth. stor.* p. LXXXV). Het spreekt vanzelf dat deze collectie, in haar geheel voor het dogme aangaande Buddha van belang, niets oplevert voor de kennis van zijn leven, want de verhalen van het heden zijn daar het secondaire bestanddeel, en staan van de geijkte vormen der Buddha-legende eenigszins ter zijde. Daarentegen geeft een inleiding op de *G*âtaka's, de Nidânakathâ, een overzicht van het leven van Buddha in drie tijdperken, van het oogenblik af dat hij het besluit nam om een Buddha te worden tot de stichting van het eerste klooster. De 7 tractaten waaruit de derde (Abhidharma) pitaka bestaat zijn nog niet vertaald, en schijnen tot de minst belangrijke deelen der pâli-oorkonden te behooren.

Het groote aantal van geschriften bij de noordelijke Buddhisten gevonden heeft de voorstelling gewekt, dat de kanonische litteratuur van het Buddhisme een moeilijk te beheerschen menigte van werken omvat, en meer gelijkt op een bibliotheek dan op een bundel van tractaten; doch de pâli-oorkonden hebben geleerd de grenzen van den kanon nauwkeuriger te bepalen, en de omvang er van is, na aftrek der trouwens zeer talrijke herhalingen, volgens Rh. D. kleiner dan die van onzen bijbel.

Verscheidene stukken, die niet tot den kanon behooren zijn niettemin voor de kennis van de Buddha-legende van gewicht. Zoo een aantal vrij jonge singhaleesche bronnen geraadpleegd

door SPENCE HARDY die in zijn *Manual of Buddhism* (1e ed. 1860, 2e 1880) zeer uitvoerig de legende van Buddha teruggeeft. De werken van dezen zendeling (behalve het genoemde vooral zijn *Eastern Monachism* 1860) zijn voor de kennis van het nieuwere Buddhisme op Ceilon van groot belang. Uit Achter-Indië heeft BIGANDET *The life or legend of Gaudama the Budha of the Burmese* (1e ed. 1858) bekend gemaakt, een levensbeschrijving die uit het pâli in het burmeesch vertaald is, en die soms woordelijk met de inleiding op de *G*âtaka's overeenstemt. Het werk van ALABASTER *The wheel of the Law* (1871), waarin men de siameesche gestalte van het Buddhisme uit de bronnen beschreven vindt, is buiten mijn bereik gebleven.

In bovenstaand overzicht van de voornaamste buddhistische bronnen zijn de standaardwerken van nieuwere geleerden over het Buddhisme reeds genoemd. De voortreffelijke schets van BARTH *Les religions de l' Inde* handelt ook over het Buddhisme beknopt en zaakrijk. RHIJS DAVIDS *Buddhism* (uitgegeven door de *soc. for prom. christ. knowl.*, ten onzent leverde de heer J. P. VAN DER VEGTE eene vertaling, die geroemd wordt) is een uitstekend overzicht. Hetzelfde kan niet gezegd worden van een werkje, dat herhaaldelijk herdrukt en nog zeer verspreid, maar althans voor de kennis van het oorspronkelijk Buddhisme verouderd en zeer gebrekkig is: ik bedoel J. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE *Le Bouddha et sa religion*. Groot is verder het aantal der lezingen en populaire schetsen, natuurlijk van zeer verschillend gehalte. Ik noem hier: MME MARY SUMMER *Histoire du Bouddha Sakya-mouni, avec préface et index par* FOUCAUX, (*Paris Leroux* 1874); E. J. EITEL *Buddhism, its historical, theoretical and popular aspects in three lectures* (2e ed. Hongkong 1873);

Ch. D. B. Mills *The Indian Saint or Buddha and Buddhism* (1876). Hoe weinig eenstemmigheid nog heerscht in de beschouwing en waardeering van het Buddhisme kan men zien uit de drie jongste werken, die elk op verschillende wijze de hoofdquestiën bespreken. Ik denk hier in de eerste plaats aan het reeds herhaaldelijk genoemde boek van onzen landgenoot Kern, *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië*, waarvan het tweede deel nog niet kompleet is. Hetgeen in dit werk het eerst de aandacht trekt is de mythische verklaring der geheele Buddha-legende. Wel was Kern niet de eerste die een dergelijke verklaring beproefde, en was reeds Senart in zijn *Essai sur la légende du Buddha* (1875) hem daarin voorgegaan, maar in alle opzichten overtreft de proeve van Kern die van Senart. Kern behandelt de geheele Buddha-legende, verzuimt geen van de bronnen waaruit zij te kennen is, misschien alleen met uitzondering der chineesche die daarenboven nog niet als bronnen van den eersten rang kunnen gelden; Senart ontleedt slechts enkele, min of meer willekeurig gegroepeerde verhalen en symbolen, die hij voor het grootste deel aan Lalita-Vistara ontleent. Kern geeft de legende gelijk zij is, en onderscheidt er zijne verklaring van, die hij sober en helder in korte aanteekeningen aangeeft, die verklaring is daarenboven duidelijk en spreekt voor zichzelf; terwijl die van Senart de gebreken vertoont van vele beschouwingen van vergelijkende mythologen, en niet zelden aan samenhang en helderheid te wenschen overlaat, afgezien nog daarvan dat zij soms uit de meest afgelegene mythologiën wordt toegelicht. Hiermede wil ik niet zeggen, dat Kern mij volkomen overtuigd heeft, maar alleen dat zijne poging om de Buddha-legende als een mythe van de zon in haar jaarloop te doen kennen, die von Senart, die

ook in het geheel de zonnemythe gelijk in de verzoekingsgeschiedenis en de nederlaag van Mâra de dondermythe vindt, verre overtreft, al was het alleen doordat Kern alle trekken der legende behandeld heeft. Doch nog in ander opzicht is het werk van den leidschen Indoloog van groote beteekenis. Hij heeft nml. doorgaande het verband doen zien, dat tusschen het Buddhisme en andere vormen van het indische leven bestaat; zelfs in zoo sterke mate dat voor het Buddhisme weinig oorspronkelijks meer overblijft: want niet alleen zijn Buddhalegende bestaat uit oude mythen, maar ook voor zijn geloof (Dharma) zijn allerwegen in Indië parallellen aan te wijzen. Op geheel ander standpunt staan de beide pâli-geleerden H. OLDENBERG, die in zijn *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (Berlin 1881) op grond der oudste pâli-oorkonden een historisch beeld zoowel van den stichter als van de stichting meent te kunnen ontwerpen; en RHIJS DAVIDS, die in de *Hibbert-Lectures* van 1881 mede den historischen Buddha niet prijs kan geven. Meer dan elders heeft Rhys Davids hier den teugel gevierd aan zijn ingenomenheid met het Buddhisme, waarbij de kwalijk verholen minachting van Kern voor dezen godsdienst eigenaardig afsteekt. Volgens den engelschen geleerde is de groote verdienste van het Buddhisme het eerst radicaal gebroken te hebben met het animisme, het geloof aan zielen of geesten, dat ook in den hoogeren vorm van polytheïsme nog aanhoudt. Daartegenover nu maakt het Buddhisme den mensch voor het eerst vrij van alle bijgeloof, en predikt wat in later eeuw het Christendom noemen zal het koninkrijk Gods binnen in den mensch. Leverden echter de genoemde lezingen niets beters dan de uiteenzetting van dit standpunt, zij zouden van geringe waarde zijn: men vindt er echter op uitnemende wijze de hoofdpunten van het Buddhisme besproken.

VIII.

CHRISTENDOM EN BUDDHISME.

Er zijn niet veel godsdiensten waaromtrent grooter verschil van meening bestaat als aangaande het Buddhisme. Zelfs zij, die zich met de bronnen in de oorspronkelijke talen bekend gemaakt, en het Buddhisme in landen waar het heerscht gadegeslagen hebben, wijken in hun oordeel zoo ver mogelijk van elkander af. Rhys Davids, die als ambtenaar op Ceilon onder Buddhisten verkeerd heeft, wijt de ongunstige indrukken die Europeanen van de Bhikku's ontvangen uitsluitend aan de onkunde der eersten en aan den eigenwaan, die hen uit de hoogte op die barbaren doet neerzien, terwijl zij zelfs niet in staat zijn zich in de wereld der gedachten en gevoelens van een Buddhist te verplaatsen. Geheel anders Spence Hardy, die op hetzelfde eiland als zendeling der Wesleyanen gearbeid en waarlijk zijn oordeel over het Buddhisme niet oppervlakkig gevestigd heeft, maar in zijn werken toont dat hij de bronnen door zelfstandige studie kent. Sp. Hardy nu vindt in het Buddhisme al zeer weinig goeds, en zijn boek *The legends and theories of the Buddhists compared with history and science* (1866) bevat een doorloopende aanklacht tegen dezen godsdienst. Den maatstaf voor het oordeel in dezen ontleent men meestal

aan het Christendom. Wie Christendom en Buddhisme naast elkander noemt, heeft inderdaad onder de vraagstukken aangaande den godsdienst die in onzen tijd aan de orde zijn een der belangrijkste aangeraakt. Zoowel de philosoof als de geschiedvorscher ontmoet deze questie op zijn weg; de eerste om de vergelijkende waardeering dezer twee voornaamste godsdiensten, de tweede bij het onderzoek of er tusschen hen ook historisch verband is. Geen wonder, dat in tal van boeken en verhandelingen deze questiën hetzij incidenteel hetzij opzettelijk ter sprake komen, dat men vooral geen philosophie van den godsdienst en geen geschiedenis der beschaving kan opslaan, of men is zeker dienaangaande min of meer uitvoerige vertoogen te vinden. Het is hier mijn doel niet om een zoo groot mogelijk aantal dier beschouwingen op te sommen, en zelfs van die te mijner kennis zijn gekomen laat ik het meerendeel ter zijde. Alleen wensch ik enkele zijden van het probleem door de woorden Christendom en Buddhisme aangeduid toe te lichten, en daarbij eerst den blik te richten naar de punten van vergelijking, daarna naar den ondersteldem samenhang tusschen deze twee godsdiensten.

Christendom en Buddhisme vormen met den Islam een afzonderlijke groep van godsdiensten, welke men met den naam van universalistische of wereldgodsdiensten bestempelt. Terwijl de volksgodsdiensten hun invloed niet doen gevoelen buiten den engeren kring van het volksleven, zoo verheffen zich deze drie daarboven, doordat hun belijders geen volksgenooten behoeven te wezen, maar uit verschillende natiën en rassen zijn aangeworven. Dat universalisme nu kan men èn als een feit èn als een hoedanigheid opvatten: in het eerste geval let men alleen op de uitwendige gegevens die duidelijk uitwijzen dat de drie genoemde godsdiensten bijna in gelijke

mate kracht van uitbreiding bezitten, doch in het tweede vraagt men naar het min of meer universalistische karakter dier godsdiensten zelf, en tracht de maat te bepalen waarin zij de nationale beperking te boven zijn gekomen en de meest verschillende toestanden weten te doordringen en te beheerschen. Uit dit laatste oogpunt is b. v. de vraag opgeworpen en in verschillenden zin beantwoord, of ook de Islam wel ten volle het karakter van een wereldgodsdienst vertoont. Maar dat die titel zoowel aan het Buddhisme als aan het Christendom toekomt, schijnt een uitgemaakte zaak. Ook ten onzent is deze groepeering door de uitnemendste geleerden aanbevolen: door TIELE zoowel in zijn *Godsdienst van Zarathustra* (p. 275) als in de *Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten* en door KUENEN in de *Hibbert-lezingen* in 1882 in Engeland gehouden en waarvoor hij juist *Volksgodsdienst en wereldgodsdienst* als onderwerp koos (ik citeer de hollandsche uitgaven dezer 5 lezingen). Beide geleerden stemmen samen in het erkennen van de wereldgodsdiensten als een groep, waarin echter Kuenen weigert den Islam op te nemen, althans wanneer men het universalisme als een qualiteit en niet eenvoudig als een feit er aan toekent. Maar over Christendom en Buddhisme zal volgens hem de vergelijkende beschouwing van hun verhouding tot den volksgodsdienst waaruit zij zijn voortgekomen een belangrijk licht doen opgaan.

Tegen deze opvatting echter zijn enkele bezwaren in te brengen, die niet van gewicht zijn ontbloot. Er bestaat bijna geen neteliger vraagstuk dan de classificatie der godsdiensten. Geen enkele verdeeling mocht tot heden algemeene instemming wegdragen, alleen die afbakening van de groep der wereldgodsdiensten schijnt vrij wel vast te staan. In mijn oog

echter is die verdeeling, behalve dat zij niet voor het gansche gebied van den godsdienst geldt, ook op zichzelf weinig bruikbaar. Wanneer men het universalisme wil opvatten niet alleen als een feit maar voornamelijk als een hoedanigheid, dan is er geen reden waarom ook niet andere godsdiensten als de drie genoemde voor deze groep in aanmerking zouden komen. Dan toch wordt het ten slotte de vraag, niet of een godsdienst zich geschikt heeft getoond verschillende volken te bezielen en zich naar de omgevingen te wijzigen, maar of hij die geschiktheid bezit, ook al hebben de omstandigheden niet gedoogd dat hij die kracht zou ontplooien. Is b. v. het feit dat de godsdienst van Mani dadelijk met geweld is verstikt op zichzelf reeds genoeg om zonder nader onderzoek daaraan alle aanspraak op den titel van wereldgodsdienst te ontzeggen? Men zal deze questie à priori alleen dan bevestigend kunnen beantwoorden, wanneer men het universalisme uitsluitend als een feit opvat; ziet men er een qualiteit in, dan heeft men ten slotte alle godsdiensten te toetsen om te zien of het algemeen menschelijke er niet het beperkt nationale in overtreft, en overal waar dit het geval is zal men van een universalistischen godsdienst moeten spreken.

Doch er is meer. De naam wereldgodsdienst ontleent zijn beteekenis voor een groot deel aan de tegenstelling met volksgodsdienst, en wanneer het dus blijken mocht dat dat begrip volksgodsdienst niet voor duidelijke bepaling vatbaar is, dan zou daardoor ook de idee wereldgodsdienst veel van haar waarde verliezen. Dit nu is het geval. Ieder erkent trouwens hoe groote verscheidenheid er is in de groep die men onder den gemeenschappelijken naam van volksgodsdienst uiterst gebrekkig beschrijft. Een godsdienst van den staat gelijk in China, een godsdienst met het volksleven ten nauwste samen-

geweven gelijk in Israel, een samenstel van de meest uiteenloopende vormen van geloof en cultus gelijk in Griekenland, waar men wel van een godsdienst van Zeus, van Apollo, van Demeter, maar niet van een godsdienst van Athene of Thebe, en nog veel minder van een griekschen volksgodsdienst spreken kan: ziedaar enkele vormen, die ons waarschuwen dat onze classificatie gevaar loopt het ongelijksoortige bij elkander te voegen. Doch bepalen wij ons tot het onderwerp dat ons hier bezighoudt: de vergelijking van Christendom en Buddhisme. Beide hebben zich dan uit een voorafgaanden nationalen godsdienstvorm ontwikkeld en daaraan ontworsteld. Doch het is openbaar, dat ook hier het punt van vergelijking faalt. Immers het Brahmanisme is geen volksgodsdienst, althans stellig niet in een zin die eenigszins overeenkomt met dien waarin Israels godsdienst het is. Juist in dit opzicht vinden wij geen gelijkheid, maar het grootst mogelijke verschil. De nationale zelfstandigheid, de nationale beperking, de nationale grootheid, ziedaar wat het Jodendom met de meeste intensiteit zocht, en waarvan de godsdienst voorwaarde en kracht was. In Indië niets verwants. Geen nationale zin, en geen godsdienst die zulk een zin wekte of voedde. En wanneer wij het Buddhisme als wereldgodsdienst laten voortkomen uit een enger vorm van godsdienstige gemeenschap, dan leeren alle gegevens ons dat die beperkte volksgodsdienst een product is onzer verbeelding. Niet alleen toch dat het Buddhisme bijna niet anders deed als gedachten en levensvormen overnemen in het Brahmanisme sedert lang bekend; maar dit laatste had zelf reeds de grenzen van Indië overschreden: nieuwere onderzoekingen hebben duidelijk geleerd dat in Achter-Indië en in den Archipel de verbreiding van het Brahmanisme aan die van het Buddhisme is vooraf

gegaan. Hoe wij het probleem dus ook stellen, altijd blijkt het ons, dat wij door Christendom en Buddhisme als wereldgodsdiensten met elkander te vergelijken, te vergeefs trachten ongelijksoortige verschijnselen onder eenzelfde formule te brengen. Ook de genoemde lezingen van Kuenen, zoo rijk en degelijk van inhoud, stijven mij in die meening. Zijn onderwerp omschrijft hij aldus: „het verband tusschen de „universeele en de nationale godsdiensten de verklaring en de maat van hun universalisme." (p 7). Ligt het aan mij, dat ik, ook na aandachtige lezing, dit thema wel in de bespreking van den oorsprong des Christendoms, maar niet in die van het Buddhisme heb kunnen terug vinden? Mij schijnt het toe, dat de schrijver in de laatste lezing zijn eigenlijk onderwerp kwijt is geraakt, wat niet aan hem maar aan dat onderwerp zelf ligt. Immers gaat het niet aan een historische wet (indien ik deze formule zoo mag noemen) af te leiden uit niet meer dan twee gevallen, terwijl die twee gevallen juist in het punt van vergelijking (hier de beteekenis van het nationale) zoo weinig met elkander gemeen hebben.

Dit neemt niet weg, dat Kuenen in den genoemden bundel niet alleen over die studiën waarin ieder hem als meester erkent, maar ook over de parallel van Christendom en Buddhisme belangrijke gedachten heeft uitgesproken. Ik denk hier aan zijn opmerkingen over de beteekenis der ascese in beide godsdiensten: het Buddhisme is essentiëel een monnikorde en niets anders, een Christendom zonder monniken echter is niet alleen denkbaar maar bestaat ook. Zoo zou ik meer kunnen noemen, maar wensch nog slechts ééne gedachte uit te spinnen, nml. deze dat in beide godsdiensten „de idee der verlossing in het middelpunt staat" (p. 239). De opmerking dringt zich al te zeer aan ons op en is al te vaak gemaakt

dan dat wij haar niet nader in oogenschouw zouden nemen. Uit dat oogpunt heeft P. Wurm een degelijk populair overzicht gegeven: *der Buddhismus oder der vorchristliche Versuch einer erlösenden Universalreligion* (in de *Allgem. Missions Zeitschrift* v. Warneck 1880, ook afzonderlijk verschenen), waarin hij in het Buddhisme het bankroet aanwijst van 's menschen pogingen om zichzelf te verlossen, het is „die Erlösungsreligion auf dem Boden der reinen Immanenz." Ook elders is dezelfde gedachte uitgewerkt, b. v. in Pfleiderer's *Religionsphilosophie* p. 628 vlgg., en in een stukje van Ed. Grimm, *die Lehre über Buddha u. das Dogma von Jesus Christus* (1877). Mij komt het echter voor, dat men ook hier de klip niet vermeden heeft zich door woorden te laten bedriegen, en dat wie het hoofdpunt der vergelijking nauwkeurig in het oog houdt aanstonds gewaar wordt, dat ook in dezen het verschil veel grooter is dan de overeenkomst. Poogt men Christendom en Buddhisme als verlossingsgodsdiensten naast elkander te plaatsen, men kan het punt van vergelijking verschillend bepalen. Men let dan op het middel, den weg die tot de verlossing leidt, of wel op het doel, het ideaal waarnaar men streeft, of wel op den persoon des verlossers, om te bepalen welke rol de stichter zelf als prediker des heils, ideaal der volmaaktheid of object van geloof in beide godsdiensten vervult. Met deze oogpunten, hoe belangrijk ook, heeft men echter m. i. het hart der questie nog niet getroffen. In welken zin van verlossing sprake is weten wij eerst, wanneer ons duidelijk is niet door wien of op welke wijze, maar uit welken nood men verlost wordt. Ook hier bepaalt eerst de tegenstelling de kracht der termen. In welken zin Christenen Jezus als hun verlosser eeren behoef ik niet te ontwikkelen. Christus heeft

niet beantwoord aan de nationale verwachtingen der Joden, hen niet van politieke vernedering ontheven door het juk van den vreemdeling af te schudden, hij heeft dus geen uitwendige verlossing aangebracht, maar hij bewerkt de inwendige, geestelijke vrijheid, door de macht van zonde en dood te verbreken, hij verlost dus van de zonde. Wanneer men nu ook Buddha een verlosser noemt, zie men toe aan het Buddhisme niets toe te kennen wat er vreemd aan is. In zoover is er wel is waar overeenkomst met het Christendom, dat het den Buddhist evenzeer om een inwendige, geestelijke bevrijding te doen is. De meening alsof Buddha een bevrijder der verdrukten zou geweest zijn, die sociale wanverhoudingen bestreed, en in zijne gemeente aan de tyrannie der hoogere kasten een einde maakte, hebben wij reeds boven als onjuist afgewezen. Maar even verkeerd is het te meenen dat ten slotte het Buddhisme evenals het Christendom zich richt tot zondaren om hen te verlossen. De gedachte van zonde als schuld kan alleen in verband met een ethisch godsbegrip of met een hooge waardeering der menschelijke natuur bestaan. Deze voorwaarden voor de gedachte en het gevoel van zonde ontbreken op indischen bodem, met name in het Buddhisme. Wanneer Buddha dus als verlosser optreedt, staat hem niet de smartelijke tegenstelling van ideaal en werkelijkheid in 's menschen leven, en nog veel minder een kloof tusschen God en mensch voor den geest, maar denkt hij aan een algemeene wet van het bestaan, waaraan al wat leeft en ook de mensch door onkunde en begeerte onderworpen is, en waarvan het rechte inzicht, de ware kennis hem zal verlossen. De Christen gelooft aan de verlossing van de zonde, van het abnormale, na welks verwijdering en overwinning het ware leven zich ontplooit; de Buddhist, al jaagt hij in het Nirvâna geen

absolute vernietiging na, begeert verlost te worden van het leven zelf, dat in zijn oog een kwaad is.

Bij dezen stand van zaken kan het ons niet verwonderen dat de pessimistische wijsgeeren onzer dagen zich door het Buddhisme laten bekoren. E. VON HARTMANN heeft in zijn werk *das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung* (1882) een uitvoerig hoofdstuk aan het Buddhisme gewijd, welks standpunt hij als „der absolute Illusionismus" beschrijft (p. 318—365). Het is mijn doel hier niet die bespreking op den voet te volgen. Zij bevat een aantal van belangrijke opmerkingen, waaronder ik vooral reken de nadrukkelijke bestrijding van de meening die in het Buddhisme pantheïsme ziet. Hoe meer die onjuiste stelling herhaald wordt (PFLEIDERER spreekt zelfs van een dynamisch pantheïsme p. 636), des te meer verdient het toejuiching dat v. Hartmann er geheel mede gebroken heeft. Andere uiteenzettingen van dezen schrijver zouden daarentegen stof kunnen geven tot uitvoerige bestrijding. Ook hij toch weet zich niet vrij te houden van een al te abstracte opvatting van dezen gelijk van andere godsdiensten, en behandelt ze al te uitsluitend uit het oogpunt van wijsgeerige beschouwingen, die hij er in meent te ontdekken, zonder dat het blijkt dat kennis van teksten en feiten zijne opvattingen genoegzaam steunt. Zoo vindt von Hartmann in het Buddhisme een philosophische tegenstelling; naast dat absolute illusionisme, noodzakelijk gevolg en tevens bankroet van het abstracte monisme van het Brahmanisme, bevat het Buddhisme positieve bestanddeelen met dat illusionisme in strijd, nml. de gedachten van zielsverhuizing, van schuld, van de waarde van het zedelijke, waarin het geloof aan een zedelijke wereldorde ligt opgesloten. Elk dezer punten afzonderlijk zou,

gelijk ik zeide, aanleiding kunnen geven tot de aanwijzing dat v. H. de buddhistische gedachten al te snel in philosophische formulen heeft omgezet. Ik bepaal mij hier echter tot één enkel gezichtspunt, dat ook bij onzen schrijver hoofdzaak is, nml. wat hij van het Buddhisme voor de toekomst verwacht. Op zichzelf acht hij het Buddhisme onbekwaam zich aan de tegenstrijdigheid welke in zijn wezen ligt te ontworstelen en het hoogste godsdienstige standpunt te bereiken. Maar voor den wereldgodsdienst der toekomst kunnen wij het Buddhisme niet missen: „die künftige Weltreligion muss entspringen aus einer Synthese der bleibend werthvollen Ideen im Buddhismus und Christenthum." De bijdrage van het Buddhisme nu is juist dat positieve element: het geloof aan een zedelijke wereldorde. De pessimistische basis en het negatieve doel (Nirvâna „im universellen Sinne eines Erlöschens der gesammten Phänomenalität") geeft hij niet prijs, maar wel het indifferentistische quietisme, dat als een verlammend element in de buddhistische wereld de veerkracht doodt. Hier ziet v. H. echter voorbij, dat een dergelijke uitzuivering geen hervorming maar een vernietiging van het Buddhisme zou zijn. Ook al zou men wat hij van de positieve zijde van dezen godsdienst zegt juist achten, wat ik voor mij niet kan, zoo is een Buddhisme als een krachtig geloof aan de zedelijke wereldorde, zijn aanhangers toerustend met kloeken moed tot de „rüstige Mitarbeit am realen Weltprocess," geheel ondenkbaar. Alleen doordat v. H. het Buddhisme opvat als een samenstel van ideeën, waarvan hij willekeurig enkele isoleert en in modern philosophisch gewaad steekt, is hem het ongerijmde dezer voorstelling ontgaan. Als men een dergelijke uiteenzetting gelezen heeft en dan de buddhistische geschriften zelf ter hand neemt, gevoelt

men zich in een geheel andere wereld, en erkent men terstond hoe vreemd het is tot de buddhistische monniken de uitnoodiging te richten van krachtig en resoluut te leven en te werken. Trouwens kan het genoemde boek van den duitschen wijsgeer over het geheel bezwaarlijk als een stap verder op den goeden weg worden aangemerkt. De gevaren eener wijsgeerige behandeling der godsdienstgeschiedenis heeft hij allerminst vermeden, zijn kennis der feiten is onvoldoende, en die hij kent heeft hij meestal niet zuiver maar door het gekleurde glas eener philosophische stelling waargenomen, hij vat den godsdienst veel te eenzijdig van de theoretische zijde op. Zoo is het hem in het Buddhisme om de „Gedankenwelt" te doen, die hij in dien godsdienst opgesloten acht, terwijl hij voorbijziet dat de buddhistische leer in de eerste plaats de methode wil aanwijzen om het heil te erlangen, Om het groote gewicht, dat velen aan de meeningen van v. Hartmann hechten, was het noodig ons afkeurend oordeel te motiveeren. Daarenboven moesten wij zijn verwachting van het Buddhisme voor den wereldgodsdienst der toekomst vermelden. Ook H. S. Olcott in *a buddhist catechism*, gewaarmerkt door de goedkeuring van een buddhistischen hoofdpriester op Ceilon, geeft te kennen dat het Buddhisme de godsdienst der toekomst is, omdat het „in least antagonism with nature and with law" het best strookt met het standpunt der moderne wetenschap. De onjuistheid dezer bewering, die trouwens in het oog springt, is aangetoond door Foucaux *un catéchisme bouddhiste en 1881. (Revue de l'histoire des religions* 1883 I. p. 99 vlgg.)

Nog andere punten dan de hier besprokene (wereldgodsdienst, verlossingsgodsdienst, godsdienst der toekomst) kunnen bij de vergelijking van Christendom en Buddhisme in aan-

merking komen: b.v. beider zedelijkheid en humaniteitsideaal, of de questie in hoever of in welken zin de twee groote negatiën van God en wereld (atheïsme en akosmisme) een wettige en noodzakelijke plaats in het godsdienstig leven beslaan. Uit vrees echter van hetzij in herhalingen te vervallen hetzij de historische vormen van den godsdienst al te zeer uit het oog te verliezen, laten wij dezen vragen rusten, om tot het tweede deel van ons overzicht te komen, en het een en ander te zeggen over het historisch verband tusschen deze beide godsdiensten.

Het schijnt dat wij hier vasteren bodem onder de voeten hebben, daar wij hier met feiten te maken hebben en niet met waardeeringsoordeelen. Inderdaad echter zijn er weinig onderwerpen duisterder dan die welke het historisch verband van verschillende volken, beschavingen, godsdiensten betreffen. Voldoende gegevens ontbreken meestal; enkele feiten, die tot nader onderzoek kunnen prikkelen en vragen doen oprijzen, worden vaak reeds als stellige bewijzen van historisch verband aangemerkt: men waagt soms de stoutste sprongen over eeuwen en landen heen, en neemt samenhang aan ook waar men de wegen van het werkelijk verkeer tusschen verschillende volken volstrekt niet kan aanwijzen. Zijn deze klachten over het algemeen gegrond, een aantal beweringen aangaande het Buddhisme strekken om ze te rechtvaardigen. Het was niet alleen in den ouderen tijd dat mannen als Huet, Vossius, Leibnitz, de Guignes e. a. Buddha vereenzelvigden met Toth, Hermes, Zoroaster, Pythagoras, Manes en met wie niet al; maar tot in de laatste jaren zijn soortgelijke meeningen, waarbij het moeilijk valt iets redelijks te denken, met zekeren omhaal van geleerdheid verkondigd. Als voorbeelden noem ik alleen: A. Lillie *Buddha and early Buddhism* (London

1881), waarin o. a. sprake is van het Buddhisme in de katakomben, in Noorwegen, in Mexico, en *Jésus-Bouddha* (Paris 1881) door een ongenoemden schrijver, die ongeveer 400 bladzijden met onzin heeft gevuld om de stelling te bewijzen „le christianisme n'est qu'un schisme bouddhique, fondé par les disciples de Jésus sous le nom de leur maître, dont ils ont fait leur Bouddha."

Intusschen ontslaan dergelijke afwijkingen ons niet van de verplichting om de vraag ernstig te overwegen of Christendom en Buddhisme op elkander invloed geoefend hebben. Twee vragen doen zich hier aan ons voor: 1°. heeft het Buddhisme iets bijgedragen tot het ontstaan van het Christendom? 2°. welk verband heeft in later tijd tusschen de beide godsdiensten bestaan?

Men kan geneigd zijn de eerste vraag a priori als een dwaasheid te beschouwen. Hoeveel onzekers er over zij gebleven in de geschiedenis van de oorsprongen des Christendoms, dat er geen oorzaken uit Indië bij te pas zijn gekomen schijnt wel vast te staan. Al wat gezegd is om een dergelijken indischen invloed als noodzakelijk en werkelijk voor te stellen is een net van hypothesen, allen even onzeker en onwaarschijnlijk. Toch wordt voor die gissingen zoo luide een plaats in de wetenschap gevraagd, dat wij wel gedwongen zijn er ons mede bezig te houden. Zoo heeft E. von Bunsen, erfgenaam van het vernuft zijns vaders, maar zonder dien goeden smaak die bij Christian Carl Josias dikwijls de rol van gezond verstand vervulde, een werk geschreven *The Angel-Messiah of Buddhists, Essenes and Christians* (London 1880), dat, voor zoover mij heugt van het doorbladeren, een vermoeiend aantal van onbewezen beweringen aan den geest laat voorbijgaan. Ten onzent heeft de heer G. Birnie twee

lezingen gehouden *de invloed der Hindoe beschaving ook met betrekking op Java* (Deventer 1881.) Onze landgenoot geeft in dat werkje als zijn meening te kennen, dat het Christendom aan het Buddhisme groote verplichtingen heeft. Te Alexandrië zou het Buddhisme verbreid zijn, en in die wereldstad heeft ook niet onwaarschijnlijk Jezus in de jaren zijner voorbereiding, waaromtrent wij geen nadere berichten hebben, de zuivere beginselen van dezen indischen godsdienst leeren kennen. Voor het bestaan van een buddhistische gemeenschap in Egypte getuigt dat tractaat van Philo, de vita contemplativa, waar velen bij gemis van dezen sleutel geen weg mede weten. De leer van Jezus is aan die van den grooten monnik ontleend, zijn kruisdood is veroorzaakt door den haat dien hij opwekte toen hij in den tempel opkwam tegen de „God onteerende bloedige offers," waarbij „schuldelooze dieren door met bloed besmeerde priesters geslacht werden." Deze constructie der evangelische geschiedenis, gelijk de onderstelling van een bezoek van Jezus te Alexandrië, blijft voor rekening van den schrijver, zij zal wel geen bijval vinden. Iets anders is het met de beweerde buddhistische zending te Alexandrië, wier mogelijkheid a priori niet valt te ontkennen, en aan wier bestaan verscheidenen geloof slaan. Daaromtrent merken wij alleen op, dat het bewijs uit het genoemde tractaat van Philo geput niet opgaat; want het is waarlijk niet alleen vooringenomen kritiek die aan de authenthie van de vita contemplativa en het werkelijk bestaan der daar geteekende secte twijfelt: de ontkenning van het een zoowel als van het ander steunt op de degelijkste gronden, gelijk men zien kan in het deze questie afdoende betoog van P. E. Lucius *die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese* (Strasburg 1880). Met het be-

staan dier Therapeuten verdwijnt echter elk spoor van buddhistischen invloed in Egypte, want in de wijze waarop Clemens van Alexandrië in de 3e e. van Buddha melding maakt geeft hij, van nabij beschouwd, veeleer blijk van geringe kennis van het Buddhisme dan van een invloed dien de kerkvader in zijn omgeving had kunnen nagaan. Het kan schijnen dat deze geheele questie in een nieuw stadium is getreden door het werk van R. SEYDEL *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre* (Leipzig 1882), waarin uit de parallellen tusschen de evangelische geschiedenis en de legende van Buddha de afhankelijkheid der eerste van de laatste bewezen wordt. Ik kan mij omtrent dit boek vereenigen met het afwerend, misschien nog al te toegefelijk, oordeel van KUENEN (*Volksgodsd. en wereldgodsd.* p. 282 vlgg). Dit werk werpt geen vrucht af voor de wetenschap. Nog afgezien van de philosophische beschouwingen over den goddelijken oorsprong der godsdiensten enz., die een onmiskenbaar filistijnsch karakter dragen, zoo zijn de twee onderstellingen, waarop het geheele gebouw rust, zoo onvast mogelijk. De eerste is een chronologische bepaling van de voornaamste buddhistische geschriften, vooral van Lalita-Vistara dat tot de eerste jaren onzer jaartelling zou opklimmen, door Seydel in een tabel gebracht (p. 100) die de resultaten van zijn onderzoek samenvat, maar voor ons geen waarde kan hebben, omdat de vakgeleerden die tot de teksten zelf toegang hebben van die resultaten niets weten, en met name ten opzichte van den leeftijd van Lalita-Vistara geheel anders oordeelen. Zoo mogelijk nog naiever is de greep, welke Seydel doet in de zoo ingewikkelde questie der bronnen voor de evangelische geschiedenis. Naast de „Spruchsammling" (Ur-Matthäus) en „Ur-Marcus" heeft de kritiek reeds lang een derde bron

gepostuleerd maar niet nader kunnen beschrijven. Welnu die derde bron is een „poëtisch-apokalyptisches Evangelium frühester Zeit, welches seinen christlichen Stoff, in edelster Heiligung und Reinigung das Vorgefundene der fremden verwandten Literatur gleichsam durch eine Wiedergeburt aus dem christlichen Geiste umschaffend, in die Umrahmungen des buddhistischen Evangelientypus spannte." Zoo weet Seydel èn over de buddhistische èn over de christelijke litteratuur dingen die niemand anders weet, en moest een onderzoek op zulke premissen gebouwd onvruchtbaar blijven. Want ook de in groot aantal en met zorg bijgebrachte punten van vergelijking, de z.g. „buddhistisch-christliche Evangelienharmonie" acht ik van veel minder belang dan men bij een eersten indruk zou meenen. Vooreerst is er in dit 50-tal parallelle verhalen nauwelijks één enkel waarbij op de overeenkomst niet valt af te dingen, of waarvan beide termen geheel zuiver zijn weergegeven. Maar gesteld dat die gelijkheid veel sterker sprak dan zij doet; — en hier hangt het min of meer wel wat van stemming en indruk af; — welke gevolgen mag men er dan wettig uit trekken? Waar is men gedwongen aan historische afhankelijkheid te denken; en waar houdt de mogelijkheid op om de op elkander gelijkende verschijnselen te houden voor zelfstandig ontstaan uit parallelle oorzaken? Hoe men deze vragen ook beantwoorde, onder de parallellen tusschen de levensgeschiedenis van Christus en die van Buddha is er geen enkele die ons dwingt litterarische afhankelijkheid der evangeliën aan te nemen, en de voorstanders der meening dat het Buddhisme mede heeft gewerkt tot het ontstaan van het Christendom hebben ook aan de bescheidenste eischen welke men aan een waarschijnlijke hypothese stelt nog niet voldaan.

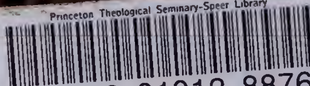
Geheel anders is het echter met de vraag of het Buddhisme niet op ettelijke verschijnselen en richtingen van later tijd zijn stempel heeft gezet. Vertoonen niet het Gnosticisme en het Manicheïsme duidelijke sporen van buddhistische herkomst? is het monniksleven in het Christendom geheel onafhankelijk van het Buddhisme ontwikkeld? en zijn de tonsuur der priesters, rozenkransen en klokgelui niet van buddhistischen oorsprong? Wij zien er van af die vragen in bijzonderheden toe te lichten, maar verwijzen alleen naar sommige der werken waarin er over gehandeld wordt. LASSEN *Indische Alterthumskunde* III p. 379—442 treedt in een uitvoerige „Vergleichung Indischer religiöser und philosophischer Lehren mit denen der Gnostiker, der Manichäer und der Neuplatoniker". Hij overdrijft de mate van dien invloed niet, en tracht dus niet de genoemde stelsels geheel uit indische beschouwingen af te leiden, integendeel spreekt hij slechts van een bijdrage in sommige punten door indische gedachten geleverd. De tegenstelling van geest en materie, de leer der emanatie, de waarde aan de gerechtigheid toegekend zijn volgens hem in het Gnosticisme van indischen oorsprong. Voor de verbreiding dier gedachten waren de wegen gebaand: vooreerst door den handel tusschen Indië en het romeinsche rijk, vervolgens door de weetgierigheid der alexandrijnsche wijsgeeren en hun opgewekte belangstelling voor oostersche wijsheid, terwijl wij verder weten dat in het begin onzer jaartelling het Buddhisme in Baktrië gevestigd was, vanwaar het naar het Westen, Babylon en Syrië, zijn invloed kon doen gelden. Hoe bezadigd en waarschijnlijk dit alles klinke, zoo moet ik bekennen dat het betoog van den geleerden schrijver mij niet heeft overtuigd, en wel voornamelijk omdat 1° de punten die hij uit indische beschouwingen wil afleiden volstrekt niet

een dergelijke verklaring behoeven, 2° de buddhistische voorstellingen hier veel te speculatief zijn opgevat en lang niet zuiver teruggegeven (wat uit den datum van het werk dat reeds 25 jaar oud is eenigszins te verontschuldigen is), en 3° omdat bij dit alles de positieve getuigenissen ontbreken, of voor zoover zij aanwezig zijn lang niet de sterke conclusiën die men er uit trekt rechtvaardigen. Zoo is het ook met de beweerde afhankelijkheid van Mani. F. C. BAUR *Das Manichäische Religionssystem* (Tubingen 1831) heeft zoowel de speculatie als de moraal van Mani uit het Buddhisme pogen af te leiden, en anderen die minder ver gingen wilden althans in enkele hoofdpunten b.v. het onderscheid tusschen electi en auditores (de buddhistische bhikku's en upâsaka's) het Buddhisme terugvinden. Nauwkeuriger kennis echter eenerzijds van het Buddhisme, en van den anderen kant van Mani's poging heeft ook deze meening als ongegrond doen ter zijde stellen. Over het geheel heeft men zich bij deze parallellen al te zeer laten verleiden het Buddhisme voor een philosophisch stelsel te houden, en voorts voorbijgezien dat ter verklaring b.v. van een ascetische richting men waarlijk niet aan indische invloeden behoeft te denken. Merkwaardig genoeg is de invloed der buddhistische litteratuur op het Westen met de meeste zekerheid aan te wijzen ten opzichte der fabels, die voor een goed deel aan de *G*âtaka verzamelingen ontleend zijn. De wegen waarlangs en de wijzen waarop dit geschied is vindt men uitvoerig beschreven in de reeds geciteerde inleiding van RHYS DAVIDS *Buddhist Birth Stories*. Daar leest men dan ook de vermakelijke geschiedenis, hoe wuddha als een heilige in den christelijken kalender is opgenomen. In de 8e e. schreef Johannes van Damascus den roman van Barlaam en Joasaph, de ver-

dichte geschiedenis van de bekeering van een indischen prins, voor een goed deel ontleend aan de legende van het leven van Buddha. Dit verhaal nu, in de middeneeuwen in ettelijke talen overgebracht en zeer geliefd, heeft tot de canonisatie der twee hoofdpersonen geleid, zoodat de roomsche kerk ook een H. Josafat vereert, weinig vermoedend dat die naam nog zijn oorsprong (uit Bodhisatva) verraadt (men zie het verhaal en de litteratuur bij Rh. D. p. XXXVI vlgg. en XCV vlgg.)






Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01012 8876